
Bibliotheca Alexandrina
0016144







فلسفة سارتر

مع ترجمات من أعماله

بقلم

عبد الفتاح الديدي

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

مايو ١٩٧١

(الغلاف بريشة الفنان حسن عنبر وتنفيذ إميل كامل)

الفهرس

	صفحة

تصدير

كان سارتر حدثا فريدا بالنسبة إلى تفكير الانسانية برمتها . ولـكنه كان بالنسبة إلى أنا شخصيا مثال التمرد الحقيقى الأصيل ضد الخطأ والغباء والحماقة وكل أنواع الانتفاع التقليدى الذى يقتل كل موهبة ويصد كل تقدم ويفزع من هول أى ارتقاء عقلى أو مادى .

ولم نكن فى شبابنا نستطيع أن نجازف سياسيا بأى شىء . كنا أعجز وأضعف من أن نتعرض لارهاب عملاء الاستعمار داخل البلاد قبل الثورة ، وكنا أقرب إلى رجال العلم منا إلى رجال السياسة كما كنا نربأ بأنفسنا أن نقع فريسة الرجعية والانتهازية والأحزاب . فلم نجد وسيلة لأن نقول ماأردنا قوله إلا على لسان سارتر .

وكـنت أكره بالميل الشخصى كثيرا من المذاهب الفلسفية كالوضعية المنطقية والعديد من مبادىء السياسة الاقتصادية المتطرفة وكل مامن شأنه أن يحد من التفكير فى مطلع الشباب بالذات . غير أنى كنت أتطلع إلى التأثير الاجتماعى الذى يمكن أن تحدثه هذه الأفكار فى اذهان الناس . كنت أشعر بأنها تقوم فعلا باحداث تأثير على المستوى الاجتماعى وبأنها تلعب دورها فى أذهان الناس بما يضمن الحركة والانتقال والتحول .

ولم يلبث لفيف منا أن انضم إلى المؤلفين والشبان المؤيدين للأفكار الوجودية والعاملين على نشرها والتعريف بها . وتجمعت مجموعة من هؤلاء الشبان تحت إسم « الفشلاء» صارت تلتقى مساء كل خميس لقراءة الأبحاث والمناقشة والتشاور فى مسائل الفكر والأدب مع استمداد الخبرة ممن هم أكبرسنا

فى مضمار الفهم التقدمى للمسائل التى شغلتنا فى ذلك الوقت . ولعلنا أول مجموعة من الشباب تعطى الفرصة للدكتور محمد خلف الله لكى يشرح الآراء التى اعتنقها بشأن القرآن .

وقد يسأل سائل ولماذا « الفشلاء » ؟ والواقع أننا كنا نميل إلى هذه التسمية لما كانت تبعثه فى نفس السامع من الخطأ الصرفى فى التكوين ومن الدلالة الساخرة على كل من كان يحقق مراده فى عصر الوصولية والرشوة والفساد الاجتماعى والفكرى والتخلف من حيث الأوضاع وللهام والرجال والسياسة العامة للدولة .

وصارت جماعة « الفشلاء » شيئا بديلا عما لم نكن نستطيع أن نسميه . كنا نود الانتساب أو الانتماء إلى مالايمكن أن يعد انتسابا أو انتماء حتى لايقع بشكل أو بآخر تحت طائلة القانون المسلط نحو كل انسان شريف . وكنا نود أن نبلغ الهدف عن طريق غير مباشر . فكان « الفشلاء » أول مدرسة وجودية ناقشت أجرأ الأفكار وتعرضت لأقدس المقدسات وتناولت بالبحث كل شأن من شئون الفكر على ذلك المستوى البدائى البسيط المتطلع إلى عدم الخضوع السياسى وعدم الاستسلام لمجتمع فاسد متخلف مع تحقيق حرية كاملة فى البحث والنقاش والعرض .

وشرحنا الوجودية فى جلسات هذه الندوة الاسبوعية وشجعنا الكثيرين على الحماس لآرائها وكتب بعضنا عنها كتابات بعضها دراسى جاد وبعضها خفيف يطمع فى اجتذاب القارىء بأى ثمن . وتناولت الوجودية بقلمى فى مقالات جادة على صفحات الرسالة والثقافة وفى مقالات بقصد التعريف بها على صفحات الأهرام . وتوالت هذه الكتابات ابتداء من سنة ١٩٤٩ حتى أوائل سنة ١٩٥٢ . وفى سنة ١٩٤٧ عمل أنيس منصور مشرفا على الصفحة الأخيرة

فى صحيفة الأساس ، فأسهم فى التعريف والاشادة بالفلسفة الوجودية . ثم انتقل إلى الأهرام فنشر بعض مقالات بالصفحة الأدبية فيها إلى أن أصدر كتبه الصغيرة الجذابة عن الوجودية ورجالها وفلسفتها .

وشارك فؤاد كامل عبد العزيز فى اعطاء صورة واضحة عن الوجودية فى كتاب صغير .

وبدأت تتدفق بعض مقالات د . عز الدين اسماعيل ومحمد خليفة التونسى ود . وليم الميرى ود . حسين نصار ود . مصطفى ناصف ود . نزار الزين وسعد أبو السعود وتوفيق حنا وبرزت من هذه الندوة أيضا أشعار غراميات روحية القلينى ومحمد محمود عماد نجل الشاعر الكبير محمود عماد .

وكانت جماعة الفشلاء تعبر عن مأساة الوجود الانسانى بالرمز الغرامى فى العشق والهيام وفى الفشل فى معارك الحب . وظلت هذه التجربة الغرامية البديل الرمزى عن كل فشل سياسى والمحور الذى تدور حوله كل المشاكل الفكرية والأدبية والاجتماعية المعروضة حتى تتقى أى شبهة سياسية .

وكان رائد هذه الأفكار الوجودية الفيلسوف الكبير الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . فقد عرفنا إسم سارتر على يديه من رسالته للدكتوراه سنة ١٩٤٣ عن الزمان الوجودى ثم ظل يداوم تعريفنا بالوجودية طول مدة تدريسه لنا بالجامعة .

وكان مثلها الأعلى ونبراسها الذى لاينطفىء تلك الجذوة الروحية الخالدة فى ضمير هذه الأمة وهى الثورة الشعبية العارمة التى تولاها الاستاذ الكاتب الكبير عباس العقاد ، ومبادىء الشرف التى تجلت فى ثورته الاجتماعية المستمرة على الظالم وعلى طغيان الفرد وعلى الاستغلال الأجنبى .

فاذا كنت قد عرفت إسم سارتر سنة ١٩٤٣ فى سن السابعة عشرة وبقيت

أتطلع إلى إسمه وأقرأ كتبه وأتعرف على فلسفته وأتابع حركته فى باريس أثناء دراستى بها بين سنتى ١٩٥٢ و ١٩٥٦ ، وألقاه مرة أخرى بالقاهرة سنة ١٩٦٧ كمندوب عن وزارة الثقافة بين نخبة المفكرين الذين صحبوه أثناء زيارته ، وأواصل الكتابة والتأليف عنه فى كتابى عن الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة وأدبنا والاتجاهات العالمية والقضايا المعاصرة فى الفلسفة ... فإننى أشعر بالسعادة والمسئولية معا الآن عندما أتناول القلم من جديد لأكتب هذا الكتاب الجديد عن سارتر كرمز للاعصار الذى هب على القرن العشرين . إذ صارت الكتابة عن سارتر اليوم شيئاً عسيراً لذيذاً فى آن معا وأصبحت الشروح والتفاسير لفلسفته كثيرة كما تضخمت آراؤه وكتبه ومواقفه إلى حد يصعب معه الكلام .. ولعل هذه الصعوبة نفسها هى مصدر الإغراء .

عبد الفتاح الديدى

المقدمة

موضوع هذا الكتاب جان بول سارتر وفلسفته التى هبت بمثابة اعصار القرن العشرين . ولم يترك مفكر بصماته على أحد القرون مثلما فعل سارتر . ولم يستطع مفكر أن يشغل قرنا بأسره وأن يحول سنواته كلها مثلما فعل سارتر .

يمكن أن تنسب القرون إلى الظواهر الحيوية الفعالة فى حياة الناس . وإذا قيل مثلا ان القرن السابع عشر هو قرن النهضة واكتشاف الطباعة وأن القرن الثامن عشر هو قرن اكتشاف البخار والثورة الفرنسية وان القرن التاسع عشر هو قرن التحول الصناعى فالقرن العشرون هو بلا منازع قرن سارتر . وهذه أول مرة ينسب القرن بأكمله إلى شخص .

وإذا قيل ان القرن العشرين هو قرن سارتر فمعنى ذلك أنه كان سببا فى كل ماحدث فى هذا القرن العشرين من قلاقل واضطرابات وثورات فكرية وتحولات اجتماعية وتجمعات طلابية وسياسية .

لقد شرع سارتر من ناحية فى تحديد دور المثقف فى التاريخ وأمكنه من ناحية أخرى أن يضع عدداً من المبادىء الهامة وأن يعلن مجموعة من الأهداف السياسية . وكانت هذه كلها بمثابة اللبنات الأولى فى كيان القوة الثالثة العالمية أو فيما يعرف الآن باسم الكتلة الثالثة . وتمنى سارتر أن تلعب فرنسا هذا الدور وأن تجمع حولها شعوب الكتلة الثالثة . ولكن ظهرت مجموعة الشعوب الآسيوية الأفريقية وأدت هذه المهمة التى أصبحت من أبرز معالم القرن العشرين . وصاح سارتر صيحته العالية « لايمكن أن يكون صحيحا أن العالم ينقسم إلى امبراطوريتين امبراطورية الخير وامبراطورية الشر . . هذه

أو تلك فقط » ولم يلبث انتهاء حرب الهند الصينية سنة ١٩٤٦ أن فرض دلالاته على فكر سارتر من هذه الناحية وجعله يرفض سياسة التكتلات القائمة ودفعه إلى الكلام عن التعايش السلمى وإمكانية الكتلة الثالثة وفرصة التفاهم من أجل دعم السلام .

ولهذا لا يمكن أن يقتصر هذا الكتاب على تقويم سارتر من حيث هو فيلسوف فحسب أو من حيث هو سياسى فقط وإنما ينبغى أن ننظر إليه على أساس ابتكاره لوناً جديداً من الفلسفة الديناميكية التى لا تتطلع إلى فرض نفسها أو التأثير على الواقع على نحو ما تفعل فلسفات الفاعلية بقدر ما تعمد إلى تنمية الواقع . وهذه هى السمة الأصلية فيما نطلق عليه اليوم إسم الفلسفات الديناميكية مثل فلسفات سارتر وأضرابه من الوجوديين .

الفلسفة الوجودية ليست فلسفة فاعلية بالمعنى المقصود من أن فلسفات الفاعلية هى الفلسفات التى تريد أن تفرض نفسها على الوضع الجارى وأن تخضع الواقع لها . بل الفلسفة الوجودية هى فلسفة ديناميكية ترمى إلى تنمية الواقع واثرائه وتطويره . وذلك هو ما ستوضحه هذه الدراسة .

وتعتمد وجودية سارتر على مبادىء أساسية وعلى مفاهيم خاصة . تقوم وجوديته على فكرة الإيمان بالقيمة العليا للوجود الانسانى ممثلا فى الفرد . وتؤكد هذه الفلسفة أن وجود الانسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفى إطار الموجودات المادية . غير أن وجود الفرد يرتبط ارتباطا حيويا بوجود الآخر ولا يمكن أن يفهم أو يدرك وجود الفرد بغير إحالة إلى وجود الغير . وجود الغير أو الآخر شرط ضرورى لتحقق وجود الفرد . وتلك خطوة رئيسية فى فلسفة هيجل استمدتها منها الوجودية .

وهذه مسألة أولية ووجود الغير أولى بالنسبة إلى وجود الفرد . وجود

الغير من نفس وجود الأنا المفرد . ليس هناك خطوة أولى وخطوة ثانية . الخطوة الأولى هى نفسها الغير كأنا والأنا كغير . وهذا الارتباط بين الأنا والغير ارتباط حيوى أساسى .

ولكن لا ينبغى أن تنسينا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعى أهمية الكيان الفردى داخل الحياة العامة المشتركة . الوجود أساساً وجود ـ داخل ـ العالم ووجود ـ مع ـ الآخرين ووجود ـ فى ـ ذاته . ولكنه برغم ذلك كله وجود يختص بالفرد ويتعلق بحياة الإنسان القائمة بنفسها وفى حد ذاتها .

ويعنى ذلك كله أن الوجودية لا تريد أن تخدع الإنسان عن نفسه ولا أن تشغله عن ذاته . لأن الوجودية هى الفلسفة التى تضع الوجود الفردى مع كل حقيقة أخرى وتفترض الكيان الفردى كأساس مبدئى لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة . أو لعلها لا تفسر شيئاً بقدر ما تسعى لتقرير وضع حقيقى قائم وهو أن الوجود الذاتى هو أغلى وأثمن جوهر داخل إطار الإنسانية وفى معاشنا الأرضى . فمن المسلم به ومن المعقول أيضاً أن وجود الإنسان الفردى هو أصل كل شىء فى الحياة الحاضرة وأن كل شىء يبدأ بالوجود الفردى . ولهذا لا ينبغى أن تأتى أية فلسفة فتنسينا هذه البذرة الوجودية الأولى أو هذه اللبنة الأولى فى بناء الإنسانية والموجودات والمجتمع . لا ينبغى أن تتجه الفلسفات إلى المادية أو الى الروحية أو الى المثالية أو الى الوضعية قبل أن تمر بالوجودية .

فإذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت المثالية تفسر كل شىء ابتداء من عالم الفكر وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكرى لتفسير كل الحقائق . . . إذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب . . فهذه الوجودية تضع

الوجود كحقيقة و كقيمة و كمبدأ افتراضى فوق كل اعتبار آخر . إنها تسعى إلى عدم تخطى هذه العتبة الأصلية . . انها لا تقيم الخطوط بحيث تبدو نقاطاً متجاورة . بل تسعى بالنقطة حتى يتم لها إقامة الخطوط . لا بد أن نمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشيء من أجل الامتداد بها نحو الخطوط . فقد نتعامل داخل إطار الأشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماماً من إدراكنا ولا بد أن نعود فنذكرها من حين إلى حين كى نتمالك أنفسنا ونتماسك بين أيدينا الأشكال والصور والهيئات . لابد من الفطنة إلى معنى الوجود عارياً قبل كل شيء .

ويعد وجود الذات الفردية أساسياً لدى الكائن الحى وفى كل ظواهر الوجود فيما بعد . يعد وجود الذات بالنسبة إلى الموجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة إلى الخطوط والأشكال . وهذا يدعونا إلى الالتفات أولا وقبل كل شيء إلى هذا الوجود الذاتى حتى نتمكن من المضى قدماً فى كل التفاسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواعية . وباختصار نقول ان الوجودية لا تضحى بالوجود الفردى فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو أن الهدف الأول والأخير هو التكوين الجماعى نفسه . الوجودية لا تتخطى الفرد وهى تنشد تهيئة التكوين الجماعى كما لا يتخطى المصور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التكوين التخطيطى للوحاته . والوجودى يصل إلى أهدافه متسللا عن طريق الأفراد كما يصل المهندس إلى وضع خطوطه ابتداء من التسليم بالنقطة .

وللذات الفردية عيوب ، بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل ما يتخلل الوعى الانسانى الفردى من آفات . ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به لأن أى تضحية بالوجود الفردى هى إفساد وتضليل وتزييف لمعنى الوجود الجماعى . لا يبرر الوجود الجماعى استهلاك الأفراد إستهلاكا خالياً من المضمون الإنسانى.

لا بد أن يكون استخدام الإنسان داخل إطار الجماعة محدداً بأهداف إنسانية محضة . ولا بد أن تتحقق كرامة الأفراد من أجل تأسيس كيان اجتماعي مطبوع بطابع الإنسان . إذ أن أي إخلال بكرامة الأفراد يؤدي إلى إقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغريبة .

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفاهيم . إنهم يتصورون أن أي مجتمع هو كأي مجتمع أنهم لا يفرقون بين التكوينات الجماعية ويحسبونها بحساب يتلاءم مع تفكيرهم ومع عقائدهم دون حقيقة الكيان الاجتماعي ذاته . ما هو المجتمع المنشود الذي يمثل كياناً آدمياً بشريا ؟ هذه مسألة يصعب تحديدها تحديداً صارماً . ولكن من المؤكد أن التكوينات الجماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة في أقطار شتى من العالم فالتكوين الاجتماعي ينبغي أن يحمل بالضرورة طابع الانسان وإلا كانت كل ضغوطه على الأفراد ذات أثر ضار فضلا عن أنها ستؤدي إلى إعدام الفرد . المجتمع غير السليم هو المجتمع الذي تنمحي فيه كيانات الأفراد محواً ضاراً بالأفراد وبالجماعات .

لا أدري كيف يمكن أن نشير إلى هذا الموضوع إشارة محددة صريحة . فالمجتمع قد يضحي بأفراد كثيرين من أجل المحافظة على سلامة الجماعة . وسلامة الجماعة هنا تفسر من وجهة نظر عملية بحتة . ولكن هل هدف الكيان الجماعي هو المحافظة على السلامة العمومية بأي ثمن ولأية غاية ؟ هل سلامة المجتمع هي الكيان الاجتماعي ؟.

لا شك أن المجتمع شيء آخر سوى السلامة . ولا شك أن بعض عوامل الانذار الداخلي في التفاعل الاجتماعي قد تؤدي إلى فائدة اجتماعية أكبر . قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعي بعناصر غير سليمة أو غير صحيحة أو غير جازمة . ولكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعي طابع الانسانية الصحيحة

على الرغم من ذلك كله . وهذا شبيه بما يجرى فى الخطوط والأشكال الهندسية لأنك لا تستطيع أن تقدر النقط داخل الخطوط تقديراً كمياً متساوياً شاملا أو تقديراً كيفياً متطابقاً . ومع ذلك فالمهندس يعمد إلى إقامة الخطوط مستعينا بهذه النقاط بكل ما فيها من عيوب وآفات ووهمية وعدم تحدد .

الوجود الفردى إذن وجود ضرورى لأنه مصدر الوعى والتكوين والشمول والنظام فى الكيان الاجتماعى بأكمله . ولا بد من الاعتراف والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطع . وليس من طبيعة المفاهيم أن تخضع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسير للاغراض التى تخدمها . ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم عن كل حقائق الفرد بما فيها من تفصيلات وبكل ما تتسم به من الميوعة والانزواء من أجل التحقيق المتكامل للاهداف المنشودة التى يتم تسخير الأفراد فى سبيلها . وتكمن المشكلة بأكملها فى درجة انسانية استخدام الأفراد التى تتبعها الجماعة ، وتتوقف عليها إنسانية الجماعة أو عدم إنسانيتها .

فمثلا يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف إلى « أنسنة » وضع الأسرى والرقيق بتشغيلهم . ويمكن أيضاً القول بأن الصناعة الحديثة التى تعتمد على الرتابة والمواصلة لحركات بعينها هى طريق تحرر العمال لاكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية اكتساب الخبرة والقوة عن طريق مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الإنسانية التى تتحقق فى المجتمع خلال الطابع الذى يفرضه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبغى أن تلتفت الاشتراكية الوجودية إلى عنصر الذهنية داخل العصب الذى تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذهنية إلا خلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هى التى أدت إلى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الأبنية العملية وفى صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التى

تربط أشكال التعدد الفاعلى المختلفة فيما بينها . ولأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى بغير مشتمل كلى وأن تتوصل من ثم إلى أسس هذا الشمول الكلى نفسها . أى أمكنها أن تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلى وعلى اتجاهه غير الدورى عن طريق البحث فى شروط ذهنية النتائج وآثارها ومعالمها التاريخية .

أو بعبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية فى شعب المجتمع وتفريعاته ، وأن تكتشف دخائل الشمول الكلى القائم بلا وعاء شامل أو سند كلى . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المنقضية ووضعت يدها على مؤديات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . إذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبلغ مشكلة الشمول الكلى القائم فى المجتمع بغير شامل وبغير إطار إجتماعى مساند للكلية . وهذا أدعى لوضوح الذهنية التى تقوم مقام الأعصاب والشرايين داخل الكيان الاجتماعى . ان الشمول يأتى ها هنا من الداخل لا من الخارج .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية أرتدت نحو الأبنية الصورية الأولية داخل المجتمعات لكى تحدد أسسا جدلية (ديالكتيكية) جديدة للعلوم البشرية الأصلية . وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه لاحداث التغيير الجوهرى الضرورى فى كل نظرة اجتماعية تتغاضى عن مآسى الأفراد والأقليات فى سبيل إنشاء كل شامل أو من أجل حماية مصالح العدد الأكبر . فهذا العذر الذى تضحى الجماعة بعدد من أبنائها بناء عليه باسم الضرورة العامة لا يدل على صلاح هذه الجماعة وينم عن خلل أساسى فى كيان هذه الجماعة . لأن المفاهيم السليمة هى التى تبقى طابع الإنسانية مخيما على الجماعة وهى التى تضمن للفردقيمة

حياته ووجوده وتحفظ له قيمه وغاياته . الاشتراكية الحقة هي التي لا تلغى وجود الإنسان .

• * •

ولا شك أن هذه النظرة الجديدة إلى الوجود الإنسانى استدعت فحص قدرات المجتمع على استخدام الأدوات والانتفاع بها من أجل تسخير الإمكانيات الإنتاجية لمنافع الإنسان . تطلب الأمر التدقيق فى أمر ما نسميه « بالبراكسيس » أى تسخير الحقائق المادية عن طريق الممارسة . وينطوى تسخير الحقائق المادية على احتواء الشيء الذى لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا الشيء وحدة شبه عضوية . ومعنى هذا أن هذه الوحدة هى فعلا وحدة الكل ولكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وإنسانية من جهة أخرى ، ولا تصيب فى ذاتها الأبنية الخارجية التى تنشىء عالم الجسيمات . وبقاء الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية المادة ولكن بما أن هذه الوحدة لا تعدو أن تكون انعكاسا لتسخير الحقيقة المادية بالممارسة .. وبما أن تسخير الحقيقة المادية لا يتأدى إلا بمشروع إنسانى يخضع لظروف محددة ولاستخدام أدوات معينة وفى مجتمع تاريخى على درجة معينة من النمو . . . فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة بأكلها وإن كان يعكسها سلبا لا إيجابا . بمعنى أن الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب الدلاله ، بينما الانسان فى هذه الحالة يكون هو المدلول . والواقع فى هذه الحالة أن الاداة المستخدمة تستمد دلالتها من العمل البشرى بينما لا يستطيع الإنسان إلا أن يؤدى دلالة ما يعرفه فقط .

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال إذن ان الأدوات المستخدمة تعكس إلى الأفراد معارفهم الخاصة بهم . وإذا نظرنا فى إنتاج أحد مصانع المواسير مثلا يمكننا أن نرى فى تشكيل وفى تنويع المواسير خبرة الإنسان نفسه ومعرفته

بطرق صناعة للواسير واحتياجات المعيشة المدنيـــة فى المجتمع القائم وأساليب العيش التى تحتاج لمثل هذه العينات . فالانسان يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها ، وهذا من شأنه أن يدعونا إلى اكتشاف علاقة الدلالة فى تأثيرها على الـكيان البشرى بالـكون بأكمله .

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحياة الانسانية ذاتها وإمكانيات الفرد من تشكيلات المادة وتطبيقاتها . ولذلك فالحياة العملية والانتاج الصناعى من شأنهما أن يكشفا طابع المجتمع ومقدار الأصالة فى مجموعاته ومقدار التطوير الذى يشمل أفراده . فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن يكشف عن الطابع النفسى للانسان وعن مدى التحرر الذى يلمسه الفرد عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته . لأن حرية الإنسان متوقفة على قدرة الإنسان على التحكم والسيطرة على الآلة .

الوجود الفردى إذن أصيل وضرورى حتى وإن كان مستخدما استخداما وظيفيا . وملامح الاغتراب التى يتميز بها الوجود الفردى والتى سبقت الإشارة إليها ليست ههنا سوى مظهر . هذه هى النطقة الأولى التى ينبغى تأكيدها فيما يتعلق بعيوب الانفراد والابتعاد والعزلة التى يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة فى الديالـكتيك المخالف للديالـكتيك الجماعى القائم على إنكار الفردية والعقل ، ليس الاغتراب سوى مظهر خارجى لطبيعة أساسية خاصة بالانسان . أما الفعل فينمو ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . واللحظة الأساسية التى تميز تحقيق القوة وتميز تسخير الحقائق المادية بوصفها موضوعا كأى موضوع هى اللحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد . ولـكن تحدد هذه المباشرة العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف المشترك . وعندما تـكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق

ذاتها فى الشىء الموضوعى فهى عندئذ لا تكتفى بالغاء نفسها كفعل عضوى فى صالح الموضوعية المشتركة وهى تكتمل، وإنما يؤدى هذا الإلغاء — لصالح — الموضوعية إلى اكتشاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتسخير الحقائق المادية تسخيراً مشتركا . هذا علما بأن الموضوعية المشتركة ذاتها ليست فى حقيقة الأمر سوى تحقيق الأهداف .

أما النقطة الثانية التى لا نلبث أن نتحقق منها هاهنا فهى أن الاعتماد الكبير على الجزمية الكلية أو الحتمية العامة يعرض الأفرادلإلغاء كل مقاومة للواقع . لاشك أن الإيمان القوى بالحتمية المطلقة فى تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنه أن يلغى رغبات الأفراد فى تغيير الواقع ، وأن يدفع الجميع إلى التسليم بتقلبات الظروف والاحداث .

ومن الممتع بهذا الصدد أن نجد اثنين من المفكرين يلتقيان عند هذه النقطة . فقد كتب العقاد فى سنة١٩٤٣ (مجلة الرسالة ـ العدد ٥٠٩ فى ٥ أبريل سنة ١٩٤٣) مقالا عن الفرد والدولة يقول فيـــه : « إن تغليب الشئون الاقتصادية أو تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة فى الأفراد هو فى الواقع « قدرية » جديدة يلجأ إليها العاجزون فى زماننا هربا من التبعية . ولكننا نأخذ دائما بمقياس واحد من مقاييس التقدم الإنسانى وهو مقياس المسئولية واحتمال التبعة . فاحتمال التبعات هو مناط التقدم المستطاع .

« ومعنى ذلك أن التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأنه فى المجتمع والخروج به من ربقة القدرية التى تفرض سلطانا يستغرقه ويطويه ».

وجاء المفكر الثانى سارتر ليقول نفس الرأى فى مقاله عن المادية والثورية سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الأول من كتابه عن المواقف حيث

يقول : « يجب أن نلاحظ أن الالتصاق الضيق جداً بالجزمية الكلية يخاطر بالغاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى ورفيقين آخرين . إذ قال السيد جارودى أن ثمة علما للتاريخ وأن تسلسل الواقع حتمى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . . . تؤدى الاسطورة المادية إلى اطمئنان بعض الأرواح اطمئنانا عميقا فيما يتعلق بعاقبة جهـــودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة ولا تنقص إلا قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الأساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات . . من الاعتداءات والتراجعات . . . من الانتصارات والهزائم فى تجميد مصيرها الخاص داخـــل الحرية وداخل القلق أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وإنما تقوية النظام . ولا يخشون شيئا بقدر ما يخشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التى يمثلون نتاجها كيما يعثروا على قبليات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفا . . فلا مجازفة ولا تخوف . . كل شىء مأمون والنتائج مضمونة . وفى لمحة تختفى الحقيقة ويغدو التاريخ لاشىء سوى الفكرة النامية . ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان .

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذى خلعه على هذا الموقف المستند إلى اللزوم والضرورة فى حتمية الوقائع المادية وأحداث التاريخ . وقال سارتر أيضاً فى نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن المادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضاً علمية الاتجاه .

والواقع أن المادية تعتمد فى الغالب على معارف أولية ثابتة مؤكدة . ولهذا فهى لا تدع أية فرصة أمام رحابة الفكر العلمى المتطور بعيداً عن المعارف العلمية الأولية البسيطة . ولهذا لا يمكن أن تكون المادية ثورية بالضرورة لأنها على العكس من ذلك تحرص على الثابت البسيط المفهوم وترتبط بكل ما فى أذهان الجماهير من قابلية عادية على المستوى العام . ومن هنا لا يمكن أن يقف الذهن المتطور الرحب صاحب المنظور الواسع والفكر المتألق أو أن يتحدد عند هذا المدى البسيط ولا يوجد ما يلزم باقتران المادية بالعلمية لأنها قد تتغاضى عن أبعاد الفكر العلمى العليا وتتمسك بالأطراف القريبة حرصا على التبسيط المناسب وتمسكا بمبدأ الاقتصاد فى الفكر .

وهذا هو مادفع بسارتر إلى الإنتقال إلى مستوى أبعد من كل المستويات القائمة بالفعل سواء فى باب السياسة البحتة أو فى باب النظرية الفلسفية الخاصة .

ولا يعنى هذا بطبيعة الحال رفض الماركسية بوصفها النظرية السياسية المبسطة أو انكار المادية بوصفها التفكير العلمى الساذج . فلا يستطيع الوجودى أن يكون بحال من الأحوال معارضاً للماركسية . كل ما يملكه الوجودى إذن هو الإستعداد للانتقال إلى ما بعد الماركسية وفتح النوافذ ليطل على ماوراء المادية .

وهذا هو مالم يكن واضحاً أحيانا فى أذهان بعض الإشتراكيين من ضرورة فتح النوافذ إلى ما وراء الواقع النظرى الاشتراكى وأن كان من المحتمل دائماً أن يكون وراء هذا الواقع النظرى الاشتراكى سارتر نفسه ومن خلفه السارترية بكيانها الشامل .

وعندما كان سارتر بالقاهرة ألقى خطابا رائعا فى قاعة سيد درويش بأكاديمية الفنون بالهرم عن نظراته الإشتراكية . كان ذلك فى أوائل سنة ١٩٦٧ . وتحدث سارتر عن مفاهيمه السياسية . وخطر لى أن أبعث بسؤال

مكتوب بالفرنسية إلى سيمون دى بوفوار رفيقته فى الرحلة لترى إمكان سؤال سارتر بشأنه وهى جالسة إلى جانبه تفحص الأسئلة وتقرأها . كان كل أملى هو أن أدفعه إلى الكلام عن مستقبل فلسفته هو نفسه فسألته فى الورقة المكتوبة المجهولة ما يلى : إلى أى حد تنوى التهام الماركسية وهضمها فى فلسفتك ؟ وإذا بسيمون دى بوفوار تتعجب من السؤال وتبدى شعورها بأنه لا معنى له لأن سارتر اشتراكى مخلص . ولم تدع له فرصة التفكير فى أبعاد السؤال فى تلك اللحظة وانتقلت إلى السؤال التالى وأغفلت سؤالى .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن تكون سيمون دى بوفوار على إلمام كاف بتفرعات فلسفة سارتر أو بادراك أبعادها النظرية وخطوطها البعيدة بالصورة التى يتخيلها من يعرف علاقة كل منهما بالآخر وخاصة فيما يتعلق بآخر التطورات الفلسفية عند سارتر مما لم يدخل فى إطار إهتمامات سيمون دى بوفوار بعد إنصرافها عن المسائل الجوهرية التى ظلت نصب عينى سارتر نفسه على الدوام. ذلك أنها قد انصرفت نهائياً عن مسائل الفلسفة البحتة والاشتراكية النظرية منذ سنة ١٩٥٥ تقريباً وبدأت تركز على اهتماماتها بمشكلة المرأة وعلى كتاباتها بخصوص بعض الموضوعات الأدبية مع تسجيل الذكريات وتحليل الأفكار الأولية للوجودية . وابتعدت سيمون دى بوفوار شيئاً فشيئاً عن صميم ما يجرى بداخل فكره الاشتراكى وتطوراته النهائية . ويمكن ملاحظة أن سارتر نفسه لم يدافع قط عن فهمها لأبعاد نظرياته السياسية ولم يشأ أن يقرر أبداً أنها على صواب فى تحليل آرائه . وعندما دافعت سيمون دى بوفوار عن سارتر ضد ميرلوبونتى إلتزم سارتر الصمت التام ولم يتدخل قط فى المساجلة . فإذا عرفنا أيضاً من علاقتهما الشخصية أنه — أى سارتر — يرعى سيمون دى بوفوار ويحدب عليها ولا يحب أن يخدش فكرها أو ينقض رأيها وأنه حريص على

صحتها النفسية ويشغل نفسه بملاحظتها ويحب الاطمئنان عليها وعدم إثارتها بما يرجعها إلى عنادها القديم فى التمسك بالرأى وهو ما كان يشخصه على أنه فصام عقلى على سبيل المداعبة فى شبابه الأول[1] . . . . أقول لو عرفنا ذلك لفهمنا موقف سارتر الفكرى من سيمون دى بوفوار التى يراها ويحياممها يوما بيوم وان انفصلا فى دائرة العمل الفكرى ذاته .

لهذا كله أثار سؤالى لسارتر سيمون دى بوفوار إثارة كبيرة ولم تستطع أن تنساه . أو بعبارة أخرى لما كانت سيمون دى بوفوار لا ترى سارتر إلا من خلال فهمها القريب المبنى على السماع لا القراءة والاطلاع والمتابعة الكاملة مما قد يكون شاقا اليوم بالنسبة إليها . . . ولما كانت قد أنست إلى عدد من المشاعر لا تغيرها ولا تبدلها حيال رفيق حياتها فقدتعجبت من السؤال وأخذته على محمل سوء ولم تستطع أن تدرك كنهه . أعنى بعبارة أوضح أنها لم تعد قادرة على متابعة فكره السياسى فى صوره العالية المتأخرة التى ظهرت فى كتبه المسيرة الأخيرة والتى لم تتلقلها منه مشافهة .

وثارت سيمون دى بوفوار بعد أن خرجنا من قاعة سيد درويش وعدت فلحقت بهما فى سيارة أخرى مع المرافقين . وذهبنا جميعاً بعد ذلك مباشرة إلى زيارة منزل المهندس رمسيس ويصا واصف حيث دعينا للغداء مع سارتر وسيمون دى بوفوار ولزيارة مصنع السجاد الملحق بالمنزل فى الحرانية .

وكانت ثائرة طول الطريق حتى هبطنا من السيارات وتجمعنا من جديد فى بهو الاستقبال بعد زيارة المصنع . وجلسنا للحديث معهما فى حرية كاملة بعد الغداء . وكانت سيمون دى بوفوار لا تزال تردد السؤال وتتعجب من معناه أثناء

---

(١) الديدى : القضايا المعاصرة فى الفلسفة ص ١٠٧ !

تناول الغداء . وحاولت تفسير السؤال وشرحه لها أثناء الغداء فقالت لى : لا شك أنك أنت الذى أرسلت هذا السؤال . فأجبتها : ولكنك ياسيدتى ما كنت تهتمين هذا الاهتمام بالسؤال لو لم يكن ذا دلالة قوية فى تفكيرك . وما كان يبلغ بك الغضب هذا المبلغ لو لم يكن ذا موضوع .

وحاولت أن تجيب على كلامى بردود عصبية غير مقتنعة مع بعض التهرب أحياناً إلى أن تعمدت تغيير الموضوع وجعلتها تتذكر موضوعات أخرى تهمها فى تاريخها الشخصى ، فانصرفت إليها بذهنها وكلامها وذكرياتها وبعدت عن موضوع السؤال.وفهمت أنها لا تريد أن يتجه ذهن أحد إلى أن سارتر يعادى الماركسية . فالمفروض أن سارتر ماركسى ولا يمكن أن يسىء إلى الماركسية . والماركسية موجودة ضمنا فى تفكيره بكل كيانها . وقد يفهم بعض الناس السؤال فهما خاطئاً ويضعون سارتر فى قائمة أعداء التقدمية . ولذلك شرحت لها أن الأمر لا ينطوى بحال على إساءة إلى سارتر وإنما على فهم لمضمون التحول الإشتراكى الجديد الذى يهدف سارتر إلى إدخاله على الماركسية .

وأتيحت لنا فرصة الجلوس للحديث مع سارتر شخصاً شخصاً على حدة أمام الجميع فى جلسة مستديرة . فكان كل منا ينتقل إلى جواره ليراجعه فى بعض مايمن لنا الحديث معه بشأنه.وانتهزت الفرصة وأعطيته عدداً من كتبى عن الوجودية كما أعطيته نسخة من كتابى عن القضايا المعاصرة فى الفلسفة وحدثته عن تفكيرى بصدد السارترية كاشتراكية جديدة تتضمن الماركسية ذاتها وتزيد عليها بما تأتى به من مضامين جديدة لمجاراة التقدم العصرى وبما تستحدثه من مناهج الاكتشاف الإرتدادى التقدمى فى آن معا . هذا المنهج هو مذهب الذهاب والإياب المستمرين . وهو منهج يقوم أساساً على عدم الإنتهاء إلى نهاية أخيرة فى الشمولات الإنسانية وفى مواقع الجماهير المتطورة . منهج سارتر ارتدادى

تقدمى تحليلى تركيبى فى وقت واحد.وهو فى نفس الوقت منهج ذهاب وإياب يستمر فى التزيد والوفرة بين المادة الموضوعية أو المضمون الفكرى (الذى يضم العصر كدلالات تدريجية) والعصر (الذى يضم المضمون أو الموضوع فى كل شموله) . وهذا يقتضى بطبيعة الحال توالداً مكرراً متبادلا بدرجات لا متناهية بين الكل والأجزاء مع عدم الركون قط إلى خاتمة مبدئية والاحتفاظ بالشمولات الإنسانية دون الاكتمال الذى يحقق النسبة المئوية التامة المقفلة .

سارتر يرفض الاكتمال المطلق والإنقفال النهائى فى أى مذهب ولو كان هذا المذهب هو الماركسية ذاتها . وتقدم سارتر فى أخريات فلسفته بما يفصح عن رغبته فى إضافة دفعة إلى الماركسية مع تضمينها فلسفته هو شخصيا . وهذا هو ما قصدت إليه فى سؤالى وأخبرته بأنه لو قدر للسارترية أن تنال من إهتمام الناس ما يدفعهم إلى تنمية واقعهم بحيث يصبحون قادرين على تجديد الماركسية تجديداً سارتريا لصارت السارترية التهاما للماركسية حتى العظام .

واستجاب سارتر لمحادثتى استجابة رقيقة مهذبة ورد على مؤيداً كلامى فى كل خطوة وأكد موافقته لكل ما قلته ولم يشأ أن يشير إلى الاشكال الذى أثارته سيمون دى بوفوار .وأحسست بحرارة إتفاقه معى فى كل ما نطق به من ألفاظ الترحيب والتشجيع والتأييد مع استمراره بعد ذلك فى معاودة الكلام فى هذا الموضوع كلما انفرد بى أثناء زياراتنا المتكررة للأهرام وسقارة وغيرها من الأماكن السياحية الحاوية .

وسألته سؤالا آخر أثناء الحديث الصحفى الأخير الذى عقده قبل مغادرته الجمهورية العربية المتحدة . قلت له فى سؤال مكتوب أيضاً :هل يمكنك أن تقبل المجىء إلى مصر لتعيش فيها وتشارك فى بناء إشتراكيتها الشابة لو دعيت إلى ذلك على نحو ما كان يدعى الفلاسفة من أجل الإسهام فى رسم خطوط سياسات

الدول الأخرى ومعالمها الإيديولوجية فى العصور القديمة ؟

وكان سؤالى مواصلة لمحادثاتنا السابقة وتحديداً لنهايتها فضحك الجالسون جميعاً وانفعل سارتر ضاحكا فى حماس وهو يجيب : نعم (مع ضغط الحروف) فيما عدا أثناء مدة الصيف . فالصيف هنا حار لا أحتمله .

ولعل هذا كله يفصح من قريب أو من بعيد عما أريد فى الصفحات القادمة أن أتناوله . ويمكن أن يستشف القارىء من كلماتى السابقة حقيقة المشكلة التى يهمنى أن أعالجها أمام عينيه . ولعله فهم سلفـا مدار كل ما سوف يأتى من الفصول . فالوجودية بمعناها السارترى فلسفة فى الوجود وفى التربيـة وفى الأخلاق وفى السياسة ويستحيل فصل هذه الجوانب بعضها عن بعض لأنهـا كلها متكاملة ومتناسقة بما لا يسمح بأى أنقسام بداخلها . وهـذا كله هو موضوع هذا البحث .

عبد الفتاح الديدى

سـارتر

حياته ومؤلفاته وعصره

ولد جان بول سارتر فى ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ وكان والده بحارا توفى فى الهند الصينية وهو صغير . فتولى جده لأمه تربيته . وكان جده مدرساً للغة الألمانية فى مدرسة هنرى الرابع الثانوية بباريس . وتعلم سارتر أولا بمدرسة سان روشيل ثم فى المدرسة الثانوية التى كان جده مدرساً بها وهى مدرسة هنرى الرابع الثانوية أثناء الحرب العالمية الأولى أى سنة ١٩١٤ .

والتحق سارتر سنة ١٩٢٤ بالمعلمين العليا إلى سنة ١٩٢٨ ثم حصل على الأجريجاسيون فى الفلسفة سنة ١٩٢٩ . وعمل بعد ذلك مدرساً فى كل من لاون والهافر . وقضى فترة فى ألمانيا بالمعهد الفرنسى فى برلين حتى تعمق دراسة الفلسفة الألمانية . وعاد عقب تلك الفترة مدرساً بمدرسة باستير الثانوية فى حى « نيى » بباريس . وهو امتداد الشانزليزيه خلف قوس النصر المشهور بميدان ديجول (سابقاً ميدان ليتوال) . وطلب فى التعبئة العسكرية سنة ١٩٣٩ حيث أرسل إلى خط ماجينو المشهور أثناء الحرب العالميه الثانية . وهناك عمل مع ميرلو بونتى الذى كان ضابطاً احتياطياً ، أما هو – أى سارتر – فكان مجرد جندى بالخدمة الطبية . ووقع فى الاسر فى يونيو سنة ١٩٤٠ إلى أن تم الافراج عنه فى سنة ١٩٤١ وعاد لعمله كمدرس للفلسفة فى مدرسة باستير التى انتقل منها بعد ذلك إلى مدرسة كوندورسيه . واستقال سارتر من التعليم سنة ١٩٤٤ وأصبح كاتباً مختصاً بالتأليف فقط . وقام برحلة واسعة النطاق إلى أمريكا سنة ١٩٤٥ وصدر أول عدد من أعداد

« العصور الحديثة » وهى المجلة الفلسفية التى أشرف عليها ابتداء من شهر أكتوبر سنة ١٩٤٦ عندما ظهرت حاملة اسمه .

والواقع أن ميلاد سارتر سنة ١٩٠٥ وضعه فى قلب كل التحولات الفكرية والفنية والعملية والسياسية . ويكفى أن يكون للمرء من مواليد تلك السنة لكى تنزرع فى قلبه كل قلاقل القرن العشرين ومخاوفه ونزواته .

فقد ظهر سنة ١٨٣٤ كتاب شلاير ماخر عن الجدل وظهر سنة ١٨٤٠ كتاب بوخيز عن الفلسفة من وجهة نظر المسيحية والتقدم معا وكتاب برودون عن الملكية. وفى سنة ١٨٤٦ ظهر كتاب برودون أيضاً عن التناقضات الاقتصادية ثم ظهر فى سنة ١٨٤٧ كتاب ماركس عن شقاء الفلسفة والبيان الشيوعى بقلم ماركس وأنجلز . وقبل ذلك ظهر كتاب هيجل عن ظاهرية الفكر سنة ١٨٠٦ وعلم المنطق سنة ١٨١٢ ، وظهر كتاب الوجود والزمان لهيدجر سنة ١٩٢٧ أى بعد ذلك بأكثر من مائة عام .

وظهرت نظرية النسبية سنة ١٩١٦ كما ظهرت بعض شروح أينشتاين حول نظرية الكوانتا (الوحدة الكمية) سنة ١٩١٧ . وظهرت الميكانيكا التموجية سنة ١٩٢٨ على يد العالم الفزيائى الفرنسى لوى دى بروى فاهتزت عروش الفزياء والميكانيكا التقليديتين .

وظهر بالإضافة إلى ذلك كتاب ماكس فيبر عن مجموعة الأقوال فى علم الاجتماع وفى السياسة الاجتماعية سنة ١٩١٠ . وعرفت الفلسفة الأصول النظرية للقلق فى كتاب هيدجر عن ماهى الميتافيزيقا سنة ١٩٢٧ .

ولا يحاول أى علم أن يختص بشرح العالم الحقيقى بأكمله . ولكن يحاول كل علم اختيار الجانب الذى يخصه . ورغم ذلك تظهر على كل علم ملامح

أساسية مشتركة ويتميز كل فرع من فروع المعرفة ببعض التأثرات أو ببعض الأبعاد الخاصة بطبيعة العصر الذى يعيش فيه بأكمله .

وسارتر ولد فى أخطر لحظات الانقسام والتغيير المعرفى فى القرن العشرين ومات والده سنة ١٩٠٧ أى بعد مولده بسنتين . فاستشعر معنى الانفراد المرير والضيافة المفروضة على الآخرين نحوه منذ وقت مبكر . وعاش بعد ذلك فى كنف جده مدرس اللغات الذى عامله أطيب معاملة ، وعرفه حياة البحث والدراسة والفضول منذ أيام طفولته الأولى .

وتزوجت أمه سنة ١٩١٦ أى عندما كان فى سن الحادية عشرة . فكان أول الأمر فى كنف جده المتخصص فى تعليم اللغات ثم صار بعد زواج أمه فى كنف مهندس غريب . واستثار ذلك كله فى قلبه خيال الانتماء رغم لين معاملة زوج أمه له طول سنى بقائه فى بيته .

وقال أحدهم معلقاً على هذه الظاهرة أن احساس سارتر الأصيل بالحرمان من الامتلاك دفعه إلى التعويض بامتلاك ناصية آراء العصر وأفكاره وبتوسط الحركة الثورية الجديدة . واستشف أحدهم ملامح نفسية معينة لوضعه فى المنزل حيال زوج أمه . وأثيرت مقارنات عديدة بين بعض المواقف فى حياته وبعض المشاهد فى رواياته ومسرحياته وكتاباته

وتعلم سارتر فى مدرسة المعلمين وحصل على الليسانس سنة ١٩٢٨ وعلى الأجرجاسيون سنة ١٩٢٩ . وبرزت فى حياته صديقته ورفيقة حياته سيمون دى بوفوار لأول مرة أثناء دراسته فى الأجرجاسيون . وعرفه بها أحد أصدقائه المقربين الذى كان يسميها باسم كاستور . وكاستور هو حيوان السمور ذو طبيعة العقل البناء . وأهدى سارتر رواية الغثيان وكتاب نقد العقل الديالكتيكى إلى هذا الأسم مشيراً إلى سيمون دى بوفوار . وكانت زميلته فى الأجرجاسيون

فنشأت بينهما منذ ذلك الوقت علاقة قوية وتفاهم عميق وصارا زوجين لمدة امتدت بهما إلى الآن بدون عقد رسمى .

وكان من زملاء سارتر فى الأجرجاسيون ثم فى الخدمة العسكرية والعمل الصحفى والسياسى نيزان وكامو وميرلوبونتى فقويت بينهم أواصر المودة . وكانت العلاقة بين هؤلاء الكبار ذات نتائج هامة فى تاريخ الفكر الإنسانى عامة وعلى الفكر الاشتراكى الفرنسى بخاصة .

واشتغل سارتر بعد ذلك بتدريس الفلسفة فى مدينة الهافر بفرنسا عقب انتهاء مدة تجنيده . وظل يعمل مدرسا للفلسفة بمدرستها الثانوية من سنة ١٩٣١ حتى سنة ١٩٣٦ ، وهذا باستثناء السنة الدراسية ١٩٣٣ — ١٩٣٤ التى قضاها باحثا فى المعهد الفرنسى ببرلين .

وقام بالتدريس سنة ١٩٣٦ — ١٩٣٧ فى اللاؤون ثم انتقل بعدها إلى باريس حيث قام هناك بتدريس الفلسفة فى مدرسة باستير حتى سنة ١٩٣٩ عندما أعيد استدعاؤه بالجيش فى مطلع الحرب العالمية الثانية .

وكان قد ألف قصته الغثيان فى مدينة الهافر . ويكاد يشم المرء رائحتها بين سطور روايته . وكانت هذه أول محاولة أدبية حقيقية له . وظهر فى نفس الوقت تقريباً أو قبلها بقليل كتابه عن الخيال كما نشرت فى نفس السنة تقريباً قصته « الحائط » بعدد يوليه سنة ١٩٣٧ فى المجلة الفرنسية الجديدة .

ولاشك أن منابت فكره قد تكشفت خلال أسلوبه وزوايا قلمه وعناصر تفكيره فى نظريته عن الخيال . غير أن رواية الغثيان كانت عملا عملاقاً فى الأدب وفى فن الكتابة الروائية . وتطلع العالم فجأة إلى الرجل القصير الذى لم يبلغ سن الخامسة والثلاثين مؤلف الغثيان . فقد كانت تبشر من أول سطر من

سطورها بموهبة فذة ، وعرف النقاد مواطن استقائه لأسلوبه الكتابى وملاحظاته. ولكنه رغم ذلك كان شامخاً بعد أن استحال التقليد بين أصابعه إلى فن خاص يشده إلى عالم الفكر الواسع العميق . وتبينت بالتالى فى مؤلفه بذور لشجرة سامقة لم تعقها فى طريقها الزوابع الهوج ولا الرياح الصوارد .

واهتز العالم أجمع لمولد وجودية سارتر. ولم تكن وجوديته حينذاك سارترية بالمعنى المفهوم اليوم للسارترية . ولكنها صارت سارترية بعد أن عمت مبادئها وأصولها وبعد أن تخطت نطاق الفلسفة إلى نطاق التجربة والتطبيق الاجتماعيين. فلم يعد أسم الوجودية يكفينا اليوم للاشارة والتعليق على مذهبه الفلسفى . إذ صار أسم الوجودية محدوداً بالنسبة إلى السارترية فى موقفها الجديد الأعم كنظرية معرفية أخلاقية عن المجموعات تضم للماركسية بين طياتها وتزيد عليها .

وليس استطراداً أن نحدد منذ الآن تلك العلاقة بين الوجودية والسارترية. فالوجودية تحولت إلى سارترية على يد سارتر نفسه . وكان النزوع إلى السارترية واضحا منذ البداية . فما كان لسارتر على نحو ما عرفناه أن يكتفى بالعمل على مستوى الأفكار الوجودية العامة وأعنى بها السارترية . فهناك الوجودية المحدودة وهناك الوجودية العامة والوجودية العامة هى السارترية بالمعنى المفهوم اليوم فى عالم الفلسفة والفكر .

غير أن الفلسفة الأولى التى نبتت على قلم سارتر كانت وجودية مثل غيرها من الفلسفات الوجودية . واستطاعت أن تشق طريقها كسارترية متفردة واعية بناء على الوجودية الكامنة فى قلبها . أى أن الوجودية المحدودة هى السبب المباشر الأصلى للوجودية العامة أو السارترية . ولو لم تستتر الوجودية فى أعماق السارترية لفقدت الكثير جدا من مقوماتها ولتخلت فى الطريق عن علميتها وأخلاقيتها ومنطق تكوينها النظرى والعملى على السواء .

لهذا قلنا ان السارترية ولدت بالضرورة وجودية . إذ حققت لها هذه الولادة ارتباطها بالحياة وبالإنسان و بنظرية العلوم وبنظرية الاجتماع وبالفلسفة وبالتقدم وبعامة الناس على وجه الخصوص . فكانت بذلك أول فلسفة تحتمل النقد العلمى كايديولوجيا شعبية وكنظرية فى المجموعات . بل كانت أول فلسفة تمثل روح العصر وتواصل تيار الفكر الاشتراكى وتتخطى عوامل التخلف والجمود وتعين على تدعيم الثورية المعاصرة وتحافظ أساسا على معنى الحقيقةالإنسانيةو الحقيقة المعرفية الخاليةمن أغراض التحزب والانتفاع والتواطؤ أو التغاضى الطائفى .

ووقع سارتر أسيراً فى يد الألمان فى ٢١ يونيه سنة ١٩٤٠ أثناء الحرب العالمية الثانية ولم يطلق سراحه إلا أول أبريل ١٩٤١ تحت تأثير ادعائه المستمر أنه رجل من المدنيين . ويقول هو نفسه فى رثائه لميرلوبونتى انه كان جنديا بسيطاً بينما كان ميرلوبونتى ضابط احتياط . ولم ينج سارتر من الأسر إلا لأنه كان بالفعل يقوم بالخدمة فى المستشفيات .

وعاد إلى مدرسة باستير فى باريس وانتقل إلى مدرسة كوندورسيه حيث ظل إلى سنة ١٩٤٤ التى قام بعدها بعمله فى الصحافة . وفى هذه الأثناء أصدر كتابه عن الوهم ومسرحية الذباب أو الندم وكتابه الفلسفى الضخم تحت عنوان « الوجود والعدم » الذى ترجمه أخيراً إلى اللغة العربية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى . وكذلك أصدر سارتر قصصه تحت عنوان دروب الحرية ومسرحيته ذات الفصل الواحد عن المحاكمة السرية .

وبعد ذلك التاريخ قام سارتر برحـــــلات شتى إلى الولايات المتحدة الأمريكية وإلى الاتحاد السوفييتى كصحفى وكمدير لمجلة العصور الحديثة أو الأزمنة الحديثة . واستطاع أن يتكلم فى كل مكان عن الفلسفة الوجودية كما

استطاع أن يجعل من مجلة العصور الحديثة منبراً عالميا عالياً فى وقت وجيز وتعاون معه تعاونا إيجابياً ميرلو بونتى وسيمون دى بوفوار . غير أن موريس ميرلو نتى كان المدير السياسى للمجلة وشارك فى أعمالها مشاركة جادة برغم أنه عرف فى حياته كمجرد مستشار : ولم يقبل ميرلو بونتى وضع أسمه بالفعل جنبا إلى جنب مع سارتر رغم قيامه فعلا بالإدارة مع سارتر ورغم الحاح سارتر أكثر من مائة مرة عليه (كما جاء برثائه له) بقبول وضع أسمه فى الإدارة معه بالتساوى .

وأصدر سارتر عقب ذلك محاضرته المشهورة عن الوجودية نزعة انسانية (سنة ١٩٤٦) وكتابه المعروف عن بودليرسنة ١٩٤٧ . وأصدر كذلك مؤلفه عن الاشتباك ومسرحية الأيدى القذرة سنة ١٩٤٨ .

ولا حاجة بنا إلى أن نؤكد أن سارتر هنا كان قد دعم الوجودية الفلسفية وساندها وأثبت وجودها فى الوسط الفكرى العالمى بصورة مذهلة حقاً . هذه الوجودية التى لم تعرفها من قبل سوى قاعات الجامعة والندوات الفكرية المحدودة صارت تحت تأثير كتابات سارتر حديث الأندية والملاهى والمجتمعات فضلا عن قاعات الدرس وأروقة المحاضرة . وظهرت معالمها فى كتابات المؤلفين والأدباء والباحثين والشعراء والفلاسفة . ولم يخل درس من دروس الفلسفة من كلام عن الوجودية كما لم يخل بحث من اشارة إلى مواقفهم واتجاهاتهم وتفسيراتهم .

ووقفت لها بالمرصاد تيارات كبيرة معارضة . كانت هذه التيارات تحسب أن المستقبل لها ولم تكن تتصور خروج هذا العملاق الفكرى الجديد فجأة وعلى هذا النحو الملفت للانظار إلى عالم الفكر والأدب والفنون . لم تكن هذه التيارات ترى سوى مستقبلها ولا تعرف للانسانية سوى هذا المستقبل نفسه . فإذا بها تفاجأ بمن يختطف منها المستقبل ويعفيها من المهام التى كانت تتطلع إليها . وبالتالى فقد عارض الكثيرون تيارها وأحس بخطرها أقصى اليسار

الماركسى وأقصى اليمين الدينى وهاجمها كل من استطاع حمل القلم فى كتاب أو فى صحيفة أو فى ندوة عامة . وظهرت المؤلفات والكتب تحمل أقسى وأعنف الاتهامات إلى هذا الفيلسوف الشاب الذى أبدى أفكاره فى جرأة وشجاعة على ملأ من الناس وإزاء الجماهير المتدافعة المتزاحمة من شتى الاتجاهات والأحزاب .

وكان سارتر بلاشك أول فيلسوف يواجه الجماهير نفسها بلا أدنى تردد أو تخوف . عرضت عليه الجامعة فرفضها وعرضت عليه الجوائز فلم ينش أمامها وجعل همه الأكبر أن يبلغ صوته الجماهير وأن يصيد شباب الاتجاهات المختلفة ليقرأوه ويسمعوه ويستجيبوا لرأيه وفكرته . وسارتر بذلك هو أول فيلسوف أصيل يخرج على القاعدة الذهبية فى الفلسفة التى تدعو إلى تجنب الجماهير من أجل أكتساب حرية القول و الفعل . فقد كانت الجماهير تمثل خطراً حقيقياً بالنسبة إلى كل فيلسوف ولو كان ممن يتملقون العامة فى أحلامها . لم يسلم فيلسوف قط من خطرها إلا إذا ساندته القوى الرسمية والهيئات . ولم يكن سارتر سوى فرد عادى يلقى عنت الناس فيقابل ابتساماتهم الساخرة وألفاظهم الغاضبة بصدر رحب ويجيب على انتقاداتهم بقلمه القوى المستقر فى قلب حلبات الفكر والأدب .

كان هناك وجودى آخر قبله شارك فى الحياة السياسية بمعنى من المعانى هو مارتن هيدجر الذى ولد سنة ١٨٨٩ وكان من أسبق الوجوديين الأحياء إلى تحديد معالم الفلسفة الوجودية تحديداً ناصع الخطوط والملامح . غير أن هيدجر كان ذا جانب فلسفى بعيد كل البعد عن حياة الجماهير والشعوب . كان هيدجر يؤيد هتلر بأقوال صريحة وعبارات واضحة فى بدء محاضراته أو عند نهايتها للتحية والتقدير . وكان يراه أمل ألمانيا ورمز مستقبلها .

وكأنما كان هيدجر يقول ذلك كله أمام الناس ليكسب الأمان اللازم للاشتغال بفلسفته التى لم تكن تشبه النازية فى شىء . فكان موقف هيدجر

أشبه ما يكون بموقف الفيلسوف المسالم الذى يريد تحقيق عمله الفلسفى فى اطمئنان. ولكنه كان بعيداً عن أن يسمى موقفا جماهيرياً بمعنى الكلمة . كل ما فى الأمر أنه كان يثبت قدرته على أكمال فلسفته وإتمام رسالته . ولذلك كانت ترد على لسانه عبارات صريحة فى تأييد هتلر دون التنازل عن بعض فلسفته فى سبيل تدعيم الموقف السياسى . وكان بعض تلاميذه يتأثر بكلامه وفلسفته إلى حد أن يخرج من محاضرته صارخا . . لقد عزمت على أن أصمم شيئا . . لابد من إتخاذ قرار . . ولكن بأى شىء لا أدرى ؟

أما سارتر فرجل لا يؤيده أحد ولا يقف هو نفسه أمام أو وراء أية سلطة سياسية . ولم يكن يوماً ذا رغبة فى إسترضاء إحدى السلطات . وأستند إلى شىء واحد فقط هو قلمه . ونازل الكثيرين واكتسب الشهرة التى جعلته أحد أعلام هذا العصر . وعرف بالصدق وبالاخلاص وبالتحقيق المعرفى وبالتمسك بالأخلاق والشرف . وناضل من أجل إقرار سارتريته وإقامتها على دعامة فلسفية صحيحة بالنسبة إلى هذا العصر على أقل تقدير .

واستطاع سارتر أن يشرع فى رسم سارتريته وهو يعمد إلى توكيد الوجودية نفسها . فجاءت فلسفته السارترية ذات طابع علمى حقيقى مطابق لمقتضيات الفكر الاجتماعى والاقتصادى فى هذا العصر ومتلائم مع مطالب السياسية فى الاستحواذ على عقول الجماهير . . ولم تكن هذه السارترية تأييدا لمذهب معين أو تمسكا بسياسة جديدة ولكنها كانت تغييراً ثوريا لكل مفهومات هذا الجيل . وشقت السارترية طريقها إلى الوجود فى قالب نظرية جديدة لأوضاع الإنسان الفكرية والسياسية والاقتصادية .

وتصور سارتر اليتيم أن كل إنسان مثله يتيم أيضاً . وكان يتم سارتر هو التفاحة التى سقطت أمام نيوتن فاكتشف منها قانون الجاذبية الكلى . كانت

التفاحة هى المناسبة التى تقابلت مع نيوتن فى تفكيره النظرى كما كان يتم سارتر مناسبة اكتشافه أن الناس جميعاً أيتام . الناس جميعا متروكون ومهجورون فى هذا العالم . ورفض سارتر إمتلاء الوجود . ونظر إلى الإنسان بوصفه كائنا غريباً محكوما عليه بأن يعيش حيث هو وبأن يبحث عن مشروعيته بنفسه وفى نفسه . واكتشف بالتالى معنى الغثيان كوصف لتجربة كلية . وكان هذا الاكتشاف سبيله إلى النظر إلى شخصية روكنتان بطل قصة الغثيان كما لو كان نمط الإنسان فى القرن العشرين . فهو الإنسان الذى يجد نفسه عاريا .

ولم يشأ سارتر أن يقنع بالوجودية عند هذا الحد . فالوجودية مرحلة تصميم للسارترية وفترة استكمال أسسها وفروعها وقواعدها. بل الوجودية مرحلة غرس جذور الفكر فى الواقع وربط الملاحظة بالحقائق الماثلة بالفعل . أما السارترية فهى نظرية المجموعات العملية وهى هى فلسفة سارتر.

ذلك أن سارتر قد ألف آخر الأمر كتاباً من جزئين أصدر الجزء الأول منه فى ٧٥٠ صفحة سنة ١٩٦٠ تحت عنوان نقد العقل الجدلى ولم نشهد بعد جزأه الثانى. وقال فى مقدمة هذا الجزء الأول كلمة طريفة دقيقة خجلى تعبر تعبيراً واضحاً عن وضع السارترية والوجودية. وبرغم إمتلاء كتابه باسم الوجودية قال سارتر فى المقدمة : أننى لا أحب الكلام عن الوجودية . ولعل هذه العبارة وحدها تكفى لإشعار القارىء بما يريد سارتر أن يقوله فى الحقيقة . هذه العبارة تكفى لإشعار القارىء بالحرج الذى أحس به سارتر حينما قطع الشوط بين الوجودية والسارترية ولم يجد الشجاعة الكافية فى النهاية لأن يطلق على فلسفته إسم السارترية .

قال سارتر : « أننى لا أحب الكلام عن الوجودية . فأخص ما يميز البحث هو عدم تحدده . واعطاؤه أسما وتعريفه ليس إلا أنهاء للحلقة .إذ لا يتبقى

بعدئذ شيء . مجرد حالة مذهبية أو بالية ، سلفا ، من الثقافة . شيء يشبه إحدى ماركات الصابون . . أو بعبارة أخرى مجرد فكرة » .

وحسب هذا الكلام تعبيراً عن الحقيقة الكبيرة . وما كان سارتر يجرؤ على أن يطلق أسمه على مذهب أو على نظرية تصدر عن قلمه هو شخصيا . ولكنه عنى ذلك مباشرة بكلماته تلك . فالمقصود بهذه الكلمات بلا شك تنبيه المؤلفين والباحثين إلى ميلاد السارترية ميلاداً كاملا مستوفى فى صورة نظرية علمية عن المجموعات .

وإذا وضعنا السارترية إلى جانب الماركسية فعلى أساس احتلال الأولى مكانة الثانية بالضرورة وعلى أساس شمول الأولى للثانية كجانب نظرى غير مرفوض . ونرى هذا المعنى فى صلب كتاب سارتر عن نقد العقل الجدلى . أما فى مقدمته الوجيزة فلا نكاد نفهم من سارتر إلا أنه متواضع وأنه ينطق بالكلمات فى غير إدعاء وأنه يحاول ألا يخدش حياء الماركسية .

إذ يقول سارتر فى هذه المقدمة بصدد كلامه عن الوجودية والماركسية : « وفى النهاية أسأل سؤالا واحدا : هل توجد اليوم لدينا الوسائل لإقامة علم إنسانى بنائى تاريخى معا ؟

« سيجد هذا العلم مكانه داخل الفلسفة الماركسية لأننى أعتبر الماركسية — كما سنرى فى الصفحات القادمة — فلسفة لا يمكن سبقها فى عصرنا . ثم أننى أتمسك بأيديولوجية الوجودية ومنهجها الاستيعابى كما لو كانت أرضا محفوفة بالماركسية نفسها التى تبعثها وترفضها فى وقت معا » .

ولا يلبث فى نفس المقدمة أن يقول : « المعرفة حالة من حالات الوجود . ولكن يستحيل رد الوجود إلى ما هو معروف فى منظور النظرية المادية . على أى حال ستظل علوم الإنسان كومة مختلطة من المعارف التجريبية ومن

الاستقراءات الوضعية ومن التفسيرات الشمولية ما دمنا لم نقم بتأسيس مشروعية العقل الجدلي أي مادمنا لم نحصل بعد على حق دراسة الانسان أو مجموعة من الناس أو موضوع إنساني في الشمولية التركيبية الخاصة بدلالاتها وإشاراتها إلى الشمول الجاري . ومادمنا لم نجعل أساسا لتفكيرنا ضروروة تجاوز كل معرفة جزئية أو معزولة خاصة بالناس أو بانتاجهم لنفسها في سيرها نحو الشمولية وإلا ارتدت إلى الخطأ بحكم عدم اكتمالها »

ويظهر من ذلك كله أن دور السارترية نقدى إيجابي لأنه يؤدى الدور الضروري بالنسبة إلى علوم الإنسان وعلوم الاجتماع المتطورة في العصر الحاضر.

وأهم ما يأخذه سارتر على الماركسية يتجلى بوضوح في هذه المقدمة من تأكيده ما يلي :

أولا : هل هناك حقيقة للانسان ؟

ثانيا : هل يوجد عقل جدلي ؟

ثالثا : لانستطيع التجربة عامة أن تنشيء وحدها وبنفسها سوى حقائق جزئية ممكنة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى لقد شغل الفكر الجدلي نفسه بموضوعه أكثر مما شغل نفسه بنفسه .

رابعا : الجدل وحده هو صاحب الاختصاص حينما يتعلق الأمر بمشا كل جدلية .

ولهذه الأسئلة وتلك الأقوال دلالات قوية عميقة في تفكير سارتر بحيث انعكست بعد ذلك بوضوح على أغلب جوانب النظرية التي قام بعرضها في كتابه عن نقد العقل الجدلي .

ذلك أن السارترية لم تلبث أن عنفت الماركسية لمـــا ورد بنظريتها المادية من آراء ولعل هذا هو ما أدى إلى ظهور آراء ضد المادة فى روسيا الآن .

قال سارتر : « انه لا يمكن أن يكون الماركسيون معذورين حين يخدعون أنفسهم بنظرية مادية آلية مادامو يعرفون ويؤيدون المخططات الاشتراكية الضخمة . فالصينى مثلا يرى المستقبل أكثر صدقا من الحاضر . ومالم ندرس أبنية المستقبل داخل مجتمع محدد سنتعرض حتما لعدم فهم أى شىء فيما هو اجتماعى (ص ٦٦) » .

وقال أيضاً : « تستلزم معرفة جدل الإنسان عقلانية جديدة بعد هيجل وماركس . وبسبب خطأ الرغبة فى تشييد هذه العقلانية داخل التجربة لاأملك إلا أن أقرر أنه لا يكتب ولا يقال اليوم عنا أوعن أمثالنا لا فى الشرق ولا فى الغرب عبارة أو كلة خالية من الخطأ البذىء .

« ولـكن قد يعترض على ذلك بأن أحدا لم يقل يوما الحقيقة ؟ بل على العكس . . . كلما احتفظ الفـكر بحركته كان كل شىء يتعلق بالحقيقة أو بلحظة فقط من الحقيقة . وتحتوى الأخطاء نفسهاعندئذ على معارف حقيقية . وعلى هذا القياس كانت فلسفةدى كوندياك فى عصره وخلال التيار الذى حمل البورجوازية نحو الثورة ونحو الليبرالية (التحررية) أكثر صدقا من حيث هى عامل حقيقى من عوامل التطور التاريخى من فلسفة ياسبرز اليوم . فالخطأ هو الموت . وأفـكارنا الحاضرة تخطىء لأنها تموت قبلنا . فمنها ما له رائحة الجيف ومنها ما يشبه الهياكل العظمية الصغيرة تماما . وهذا له ثمنه (٧٤) » .

وفضلا عن ذلك تسعى السارترية إلى تأكيد نوعية الحدث التاريخى . انها تسعى إلى ارجاع وظيفته وأبعاده العديدة إليه . ومن المؤكد كما يقول سارتر أن

الماركسية لم تكن تجهل الحدث كما لم يكن يجهله الماركسيون أيضاً . فالحدث يترجم في نظرهم بناء المجتمع وشكل الصراع الطبقي وعلاقات القوى والحركة الصاعدة للطبقة النامية والتناقضات التي تجعل المجموعات الجزئية ذات المصالح المختلفة يعارض بعضها البعض في قلب كل طبقة .

ولكن كشفت إحدى نزوات الماركسية منذ مائة عام تقريبا عن نزعة عدم تعليق أية أهمية على الحدث . هذه النزوة هي اعتقادها أن الحدث الرئيسي في القرن الثامن عشر لا يتمثل في وقـــوع الثورة الفرنسية بقدر ما يتمثل في ظهور الآلة البخارية . ولم يخضع ماركس نفسه لهذا التوجيه كما يبدو بوضوح خلال كلامه عن لويس في عصر نابليون بونابرت .

غير أن الحدث وكذلك الشخص ينزعان إلى أن يصبحا لدى الماركسيين اليوم شيئا فشيئاً مجرد رمز . إذ للحدث الحق في التحقق من التحليلات القبلية للموقف أو على الأصح في ألا يعارضها . ومن هنا يميل الشيوعيون الفرنسيون إلى وصف الوقائع بأسلوب السلطة وما يجب أن يكون بالفعل .

والغريب هو أن الماركسية جمدت حين صارت استالينية . فالعامل ليس كائنا حقيقيا يتغير بتغيير العالم . إنما صار عندئذ فكرة أفلاطونية وحسب . وبالتالي صار الحدث عند أستالين أسطورة طبيعية بناءة . وتحولت الواقعة الخاصة بأحد العمال في الاعتراف الجنائي مثلا إلى حكاية أسطورية خالية من أي دواعي القلق الاحتمالي لأن كل أقواله لا تعد وأن تكون تعبيرا رمزيا عن ماهية أزلية ، ولا يهم الشيوعيين الاستالينيين بحال من الأحوال جسم الواقعة أو ماديتها . وكل ما يهمهم بالفعل هو دلالتها الرمزية أو مؤداها الرمزي . وبعبارة صريحة أصيب الماركسيون الاستالينيون بعمى الأحداث .

وتقوم السارترية برد فعل ضرورى حيال هذا الموقف عندما تؤكد نوعية الحدث التاريخى الذى ترفض اعتباره نقضاً عابثا بالنسبة إلى بقية الإمكان أو بالنسبة إلى الدلالة القبلية . فالسارترية تظهر الجدل المرن الصابر الدءوب الذى يتجسم فى الحركات على حقيقتها وترفض إعتبار النزاع المعاشى بأنواعه قبليـا من حيث تعارضه مع المتناقضات أو المتعارضات على الأقل .

بل تؤكد السارترية أن ربكة الحدث نفسها هى التى تمنحه غالبا فاعليته التاريخية . وهذا يكفى من أجل تأكيد نوعية الحدث . إذ لا تريد السارترية أن تعده مجرد دلالة غير حقيقية أو غير واقعية للصدام أو للتضارب كما هو الحال فى الصدام والتضارب النووى . ولا تريد أيضا أن تعده نتيجتهما النوعية أو رمزاً إجمالياً لحركات أكثر عمقاً . بل تود السارترية أن تـكتفى بأن تعـــده وحدة متحركة مؤقتة للمجموعات المتنازعة تقوم بتغيير هذه المجموعات وتعديلها بقدر ما تقوم هذه المجموعات نفسها بتغييرها وتحويلها .

وغنى عن البيان هنا أن الصراع قد يتبدى فى الحدث بدرجة معينة من الوضوح وأنه يستطيع أن يختفى وراء التواطؤ المؤقت الخـــاص بالمجموعات المتصارعة . غير أننا إذا نظرنا إلى الحدث على النحو الذى تفضله الســـارترية أعنى كوحدة متحركة مؤقتة خاصة بالمجموعات المتنازعة وتعمل على تغيير هذه المجموعات بقدر ما تقوم هذه المجموعات بتغييرها .. أقول إذا نظرنا إلى الحدث على هذا النحو فلا بد أن تتوفر له خصائصه الفريدة مثل التـاريخ والسرعة والبناء . . الخ . . وتتيح دراسة هذه الخصائص فرصة تعقيل التـاريخ بحيث يصير فى مستوى الواقع الماثل نفسه (ص ٨٤) .

ولا شك كما يقول سارتر فى تقدمية المنهج الماركسى . إذ أنه خلاصة تحليلات طويلة قام بها كارل ماركس . أما اليوم فالتقدمية التركيبية خطرة . ويستعين

الماركسيون الكسالى بهذه التقدمية التركيبية لتأسيس الواقع الحقيقى مقدماً كما يستعين بها السياسيون لإثبات أن ما وقع كان ينبغى أن يقع على هذا النحو .

ويستحيل أن يؤدى هذا المنهج بحال إلى أى اكتشاف لأنه منهج إستعراضى . والدليل على ذلك هو أن الماركسيين يعرفون سلفاً ما يريدون العثور عليه .

أما المنهج السارترى فمنهج إكتشاف لأنه يحيطنا علما بأمر جديد ،فضلا عن كونه ارتداديا تقدمياً فى آن معا .ولا وسيلة لمنهج الاكتشاف السارترى سوى الذهاب والإياب المستمر. انه يقوم بتحديد تاريخ الحياة عن طريق تعمق العصر نفسه ، ويقوم بتحديد العصر عن طريق تعمق تاريخ الحيـــاة نفسه . ولا تسعى السارترية إلى تـكملة أحدهما بالآخر وإنما تبقى عليهما فى تباعد إلى أن يتم الشمول المتبادل من تلقاء نفسه أو إشتمال أحدهما على الآخر بالتبادل مما يؤدى إلى وضع حد مؤقت لسير البحث (ص ٨٦ — ٨٧) .

ويمكن تعريف منهج البحث السارترى بوصفه منهجاً إرتداديا تقـدميا تحليلياً تركيبياً . وهو فى نفس الوقت منهج ذهاب وإياب يستمر فى التزايد والوفرة بين الموضوع (الذى يشمل العصر كدلالات متدرجـة) والعصر (الذى يضم الموضوع فى شموله) .

فالواقع أنه بمجرد العثور على الموضوع فى فرديته وفى عمقه يدخل فى التوفق تعارض مع الشمول بدلا من البقاء خارج هذا الشمول حسب رأى الماركسيين فى تكامله مع التاريخ . أو بعبارة موجزة يتيح مجرد التعارض الساكن بين العصر والموضوع فرصة ظهور الصراع الحى ظهوراً فجائياً (ص ٩٤) .

ويتحدد الإنسان عن طريق مشروعه . وعلى ذلك يتجاوز هذا الـكائن

المادى دائماً الظروف الخاصة به . إذ يكشف موقفه ويحدده بتجاوزه وبالعلو عليه كما يتموضع عن طريق العمل والفعل أو الحركة . وليس المشروع إرادة ولا ينبغى الخلط بين المشروع والإرادة. إذ الارادة وحدة مجردة رغم إستطاعتها على أن تكون إرادة فى بعض الظروف وعلى أن تلبس صورة إرادية .

والإنسان كائن ذو دلالة بالنسبة إلى نفسه وبالنسبة إلى الآخرين . انه يحمل معنى ما دمنا لم نكن قادرين إطلاقا على فهم أصغر حركاته دون تجاوز الحاضر البحت وشروحه فى ضوء المستقبل . وهو — أى الإنسان — خالق علامات ورموز حيث أنه يسبق نفسه دائماً حين يستخدم أشياء معينة ليشير بها إلى أشياء أخرى غائبة أو مستقبلة . غير أن كلا العمليتين سواء فى سبقه لنفسه أو فى خلقه العلامات تستخلصان من التجاوز البحت البسيط .. التجاوز للظروف الحاضرة سعيا وراء تغييرها القادم .. والتجاوز للشيء الحاضر تطلعاً نحو عدم حضوره .. وهما نفس الشيء، ويبنى الإنسان العلامات لأنه ذو معنى فى حقيقته الخاصه به. وهو ذو معنى لأنه هو نفسه تجاوز جدلى لكل ما هو معطى فقط . وما نطلق عليه اسم الحرية هو استحالة نكوص المستوى الحضارى على عقبيه إلى المستوى الطبيعى .

وكيما ندرك معنى السلوك الإنسانى ينبغى أن يتوفر ما يسميه المحللون النفسيون والمؤرخون الألمان باسم « الاستيعاب » . وليس فى هذا الاستيعاب أى هبة خاصة أو ملكة خاصة بالحدس . فهذه المعرفة هى مجرد الحركة الجدلية التى تفسر الفعل بدلالته النهائية إبتداء من ظروف انطلاقه .

وهى معرفة تقدمية فى الأصل . اننى أفهم حركة أحد الزملاء وهو يتجه نحو الشباك إبتداء من وضع مادى أو موقف مادى معين نوجد فيه نحن الاثنين عندما يكون الجو حاراً مثلا . فهو يفتح لنا منفذاً إلى الهواء الطلق . وليست

حركته هذه مسجلة ضمن درجة الحرارة وليس مبعثها الحرارة نفسها كؤثر خارجي مثير لفعل منعكس مسلسل .

كل ما هنالك أن ثمة سلوكا مركبا يوجد أمام ناظرى كل المجال العلمى الذى وجدنا أنفسنا فيه وهذا السلوك يقوم بتوحيد نفسه . والحركات جديدة تسعى للتكيف مع الموقف ومع العقبات الخاصة . ولكن لا بد أن أستشعر نفس الجو الساخن كحاجة إلى نضارة الهواء أو كاستدعاء للهواء . . أى أن أكون أنا نفسى الاجتياز الذى أحققه وأحياه لموقفنا المادى من أجل تجاوز التتابع فى الحركات ومن أجل إدراك الوحدة التى تشكلها لنفسها . وليست الشبابيك والأبواب فى الغرفة حقائق سلبية تماما . فقد أعطاها عمل الناس الآخرين معناها وجعل منها أدوات وإمكانيات لأى إنسان آخر . . لأى شخص . . لأى واحد من الآخرين . وهذا يعنى أنى أستوعبها سلفا كأبنية أدائية وكنتيجات لنشاط موجه . غير أن حركة زميلى تفضح التعليمات والإشارة المبلورة فى هذه المنتجات . ويكشف لى سلوكه أمامى المجال العلمى كما لو كان « مكانا طريقيا » وتصير البيانات المحتواة فى الأدوات على العكس المعنى المبلور الذى يجعلنى أقوى على إستيعاب المشروع . فسلوك زميلى يوحد الغرفة والغرفة تعطى تعريفاً لسلوكه .

وهكذا تأتى الدلالات من الإنسان ومن مشروعه ولكنها تسجل نفسها فى كل مكان فى الأشياء وفى نظام الأشياء . أن كل شىء له معنى فى كل لحظة وتكشف لنا الدلالات الناس والعلاقات القائمة بين الناس خلال أبنية مجتمعنا ولكن هذه الدلالات لا تظهر لنا إلا بمقدار ما نكون نحن أنفسنا قادرين على الدلالة وعلى إعطاء المعنى . ذلك أن استيعابنا للاخر لا يكون تأمليا بحال من الأحوال . أنه إحدى لحظات إيجابيتنا الفعالة أو ما يسمى بالبراكسيس الخاص .

بنا وطريقتنا فى أن نعيش العلاقة الماثلة الإنسانية التى تربطنا به فى إطار الصراع أو التوافق والمهادنة أى خلال الممارسة .

ومن بين هذه الدلالات ما يحيلنا إلى موقف معاش، أو إلى سلوك أو إلى حدث جماعى . غير أنه من الضرورى أن يدفعنا مجرد التنقيب فى المجال الإجتماعى إلى اكتشاف حقيقة أن الرباط الغائى بناء دائم للمشروعات الإنسانيـة وأن الناس الحقيقيين يعرفون قدر الأفعال والأنظمة الشاملة والكيانات الاقتصادية بناء على هذه الرابطة الغائية أو العلاقة الغائية .

ويتبين بعد ذلك لنا أن استيعابنا للآخر يتم بالضرورة عن طريق الغايات أو النهايات . ومن يرى بعينيه رجلا يعمل عن بعـد ويقول « لا أستوعب ما يفعله » يستطيع إذا هو قام بتوحيد اللحظات المنفصلة لهذا النشاط بنـاء على توقع النتيجة المقصودة أن يستبصر الحقيقة . . حقيقة عمل ذلك الرجل .

ولهذا حتى عندما تظل الغاية حقيقية كدلالة لمشروع معاش لأحد الناس أو لإحدى الجماعات الإنسانية على أساس اعتبار المظهر صاحب حقيقة من حيث هو مظهر على حد تعبير هيجل . . حتى عندئذ يكون الأنسب أن نحدد دورها وفاعليتها العملية أسوة بالحالات السابقة . ذلك أن الغاية هى الموضعة نفسها كقدرة على إنشاء القانون الجدلى لنمط سلوكى بشرى ووحدة متناقضاته الداخلية . ومن شأن الغاية أن تغنى أثناء سير المشروع فتتطور وتتجاوز متنقضاتها مع تحقيق المشروع نفسه . وبمجرد اختتام الموضعة تجتاز الوفرة الماثلة للموضـوع الناتج الوفرة الخاصة بالغاية نفسها إلى مالانهاية (إذا نظرنا إلى الغاية بوصفهـا تدريجا موحداً للمعانى) ابتداء من إحدى لحظات ماضيها الذى نضعه فى التقدير والحسبان. ولكن فى هذه اللحظة نفسها لا يظل الموضوع غاية ولا ينتهى كغاية، بل يصير عندئذ حاصل العمل أو عائد العمل ذاته ويصبح فوق ذلك قائماً

موجوداً فى العالم ويتضمن بالتالى ما لانهاية له من العلاقات الجديدة .

وإذا رفضنا رؤية الحركة الجدلية الأصلية فى الفرد وفى مشروع إنتاج حياته المتمثلة فى التموضع كان علينا إما أن نتخلى عن الجدل أو أن نجعل منه القانون الباطنى فى التاريخ . وقد أمكننا أن نشاهد هذين الطرفين . وعند انجلز كان الجدل متفجراً بحيث يتصادم الناس كما لو كانوا جزئيات فزيائية نووية ناجمة عن كل الاضطرابات المتعارضة . وكان الجدل بذلك واسطة وحسب . فهو جدل متوسط .

أما ماركس فاستطاع أن يلمح أساس المشكلة الجدلية . وعندئذ اكتشف أن رأس المال فى كل مجتمع منحرف يبدو أكثر فأكثر كقوة اجتماعية يقوم عليها صاحبها باعتباره مالا موظفا . وبالتالى تؤدى الغايات الظاهرة إلى إخفاء الضرورة العميقة الخاصة بالتطور وبالآلية القائمة . فرأس المال يتعارض مع المجتمع كما يقول كارل ماركس . ورغم ذاك فهو قوة اجتماعية ضخمة . ويمكن تفسير التناقض من واقعة تحوله نفسها إلى موضوع .

المؤلفات

سنة ١٩٣٦ الخيال (بحث)

سنة ١٩٣٨ الغثيان (رواية)

سنة ١٩٣٩ الحائط (قصص)

نظرية الانفعالات (بحث)

سنة ١٩٤٠ الوهم (بحث)

سنة ١٩٤٢ الذباب (مسرحية)

سنة ١٩٤٣ الوجود والعدم (بحث)

سنة ١٩٤٤ الحاكمة السرية (مسرحية)

سنة ١٩٤٥ طرق الحرية — سن الرشد (رواية)

— إيقاف التنفيذ (رواية)

— الموت فى الروح (رواية)

سنة ١٩٤٦ أموات بلا قبور (مسرحية)

المومس الفاضلة .

مختارات من ديكارت مع مقدمة

أفكار حول المسألة اليهودية .

الوجودية نزعة إنسانية (محاضرة طويلة)

سنة ١٩٤٧ مجموعة مسرحيات .

تمت اللعبة (سيناريو فيلم)

بودلير (بحث)

المواقف رقم ١ (ابحاث)

سنة ١٩٤٨ الأيدى الملوثة (مسرحية)

المواقف رقم ٢ (أبحاث)

الاشتباك (مقال طويل)

سنة ١٩٤٩ محادثات حول السياسية (مناقشات)

المواقف رقم ٣ (أبحاث)

سنة ١٩٥١ الشيطان والإله الطيب (مسرحية)

سنة ١٩٥٢ سان جينيه ممثلا وشهيدا (جزء أول)

سنة ١٩٥٣ مسألة هنرى مارتان (تعليق سياسى)

سنة ١٩٥٤ كين (مسرحية مقتبسة)

سنة ١٩٥٥ نيكراسوف (مسرحية)

سنة ١٩٦٠ نقد العقل الديالكتيكى (بحث)

مسألة منهج (بحث)

سنة ١٩٦٢ سجناء ألطونا (مسرحية)

سنة ١٩٦٤ المواقف رقم ٤ (ابحاث)

المواقف رقم ٥ (ابحاث)

المواقف رقم ٦ (ابحاث)

الكلمات (سيرة ذاتية)

سنة ١٩٦٥ المواقف رقم ٧ (ابحاث)

سنة ١٩٦٦ تعالى الأنا (بحث)

بشائر الأعصار

لم يكن سارتر الكاتب المؤلف الفيلسوف لأنه مجرد صاحب كلمات معسولة يلقى بها فى آذان الآخرين . فالكلمات تختلف باختلاف ارتباطها بدلالاتها ، ودلالات الكلمات فى ذهن سارتر كانت شيئاً رهيباً لأنها ترتبط بمصيره بأكمله وهذا شىء أحسب أن الكثيرين لايعرفونه . وحدث عقب دخول هتلر تشيكوسلوفاكيا فى ١٦ مارس سنة ١٩٣٩ أن صار الكثيرون فى فرنسا يرددون نغمة عدم وجود مايدفع الفرنسيين إلى التعرض لويلات دخول الحرب من أجل الآخرين . فلم يكن هناك مايغريهم بأن يموتوا من أجل دانسيج. ودارت محادثة بين سارتر وبعض أصدقائه المقربين حول الموقف. أوقالت واحدة من الحاضرات أن أى شىء أفضل من الحرب . فاستوقفها سارتر قائلا : ليس كل شىء أفضل من الحرب ولايمكن أن تكون الفاشية (الاستبداد) أفضل من الحرب .

وكان سارتر كما كان أندريه جيد ثمرة ضربين من ضروب العقيدة الدينية، لأن جده لأمه كان بروتستانتيا فى حين كان أبوه كاثوليكيا . كان جده اشفايتسر معلماً للغات الحية كما كان معظم رجال أسرته وأقاربه من الأطباء والأساتذة. والتقت فى شخص سارتر دماء بعضها من الألزاس وبعضها من مقاطعة الدوردونى بالجنوب الغربى فى فرنسا والباقى من الشمال الشرقى فى أقليم الماكونيه بفرنسا أيضا .

واشتغل والده بالهندسة البحرية عقب تخرجه مهندسا . ولكنه توفى على أثر حمى أصابته بالهند الصينية . وصار سارتر يتيما فى وقت مبكر ونشأ بين جده وجدته وأمه فى باريس . وأبدى الطفل سارتر شغفا كبيراً بالقصص

والخيالات والحكايات المخيفة للفزعة عند النوم بحيث كان كثيرا مايقطع نومه ليعاود اهتماماته ومشاغله . وغالباً ما كان يتعرض فى طفولته للأمراض حتى اضطرت أمه تحت تهديد المرض إلى أن تقيم معه فى ميدون خارج باريس فى السينيوازلكى يجد التهوية اللازمة المناسبة لصحته . وعاد مرة أخرى إلى باريس وبقى بها من سن السابعة إلى الحادية عشرة .

غير أن أمـه لم تلبث أن تزوجت فى ذلك الوقت من موظف فى إدارة المخازن البحرية فى لاروشيل. واضطر سارتر أن يمكث مع أمه وزوجها بتلك المدينة الصغيرة حتى السادسة عشرة وهو طالب بالمدارس الثانوية . وكانت دراسته بالمدرسة الثانوية أمراً غير ذى قيمة كبيرة لأنه كان بين تلاميذ يكبرونه فى السن ممن لا يملأ صدورهم الحماس وإن كان أساتذته فى تلك المدرسة قد احتفظوا بملاحظات واضحة بشأنه لأنهم لمسوا ذكاءه وفضوله وميله إلى بعض التخريب والافساد . واعتاد أن يحفظ مسائل الرياضة وحلولها عن ظهر قلب لأنه لم يكن شغوفا بها وأظهر الكثير من كراهيته لها . ولم يكن يرغب على الاطـلاق فى إبداء أى تمرد أزاء زوج أمه لأنه كان يعامله معاملة ودية رقيقة ويحبه حباً جماً. وكان زوج أمه من خريجى كليات الهندسة كذلك ، فأراد أن يوجه جان بول سارتر التوجيه المناسب ليصير هو أيضا مهندسا . فلم يشأ أن يبدى أى اعتراض يسىء إلى مشاعر زوج أمه .

وحصل سارتر فى الثانوية العامة على تقدير مقبول بالقسم الأدبى (فلسفة) وابتعد من ثم عن مدينة لاروشيل وعن وسط شبابها ، ولعله أبعد عنها إبعادا حتى لا يظل يجد وسائل العبث واللهو على نحو ما كان يجدها بين شـبابها . وروى سارتر شيئاً من أحداثها ووصف الجو العام فيها بين سطور قصته المشهورة طفولة زعيم التى تقع فى حوالى تسعين صفحة ونشرها فى نهاية مجموعته القصصية

المسماة « الحائط » . وباح سارتر فى هذه القصة بأنه كان يحب أوساط العمال وأنه شهد العديد من الساقطات عاريات وأنه عرف رجال الدين ممثلين فى شخص القسيس الذى اعتاد التردد على الأسرة لتناول الغداء معها كل سبت . وقد سأله القسيس يوماً : هل يحب أمـــه أم الله أكثر . ولم يستطع أن يجيب على السؤال وأصدر أصواتاً حمقاء كنوع من أصوات الأطفال العفوية . ولم يعد الجالسون يعيرونه التفاتاً وعادوا إلى حديثهم وانصرف هو إلى الحديقة وصار يضرب ببعض أفرع الشجر ويقول : بل أحب أمى . . أحب أمى .

وأصبح سارتر طالباً بمدرسة المعلمين العليا بباريس وحصل على الليسانس سنة ١٩٢٨ . وفشل بعد ذلك فى الحصول على لأجر بجاسيون عندما أدى امتحانها الأول ولـكنه عاد فنجح فى العام التالى (سنة ١٩٢٩) وحصل عليها بتقدير عال وكان الأول على كل المتقدمين لامتحانها فى تلك السنة . وأدى بعد ذلك الخدمة العسكرية فـكان نظره سبباً فى اعطائه خدمة استثنائية بالأرصاد الجوية لعدم اللياقة للاعمال العسكرية . واستفاد فى تلك الفترة من قرار صدر حينذاك بانقاص مدة الخدمة العسكرية شهرين فصارت ستة عشر شهراً بدلا من ثمانية عشر شهراً . واستطاع بعدها سارتر أن يعود للحياة المدنية .

وبدأت عندئذ مرحلة التعليم بالأقاليم فصار مدرساً للفلسفة بمدينة الهافر . وكان مدرساً غريباً لأنه اعتاد أن يقدم السجائر لتلاميذه ويتحدث مع الطلاب فى مشاكل الشباب والحرية ويمارس أساليب ومناهج غريبة فى التربية لم يألفها أحد . وحرص سارتر فى هـذه الفترة على تنمية مفهوم التربية الوجودى إلى جانب استطلاعه لمشاكل السلوك الأخلاق . وتعد رواية سارتر الشهيرة عن عن الغثيان صورة وصفية لمدينة الهافر التى أطلق عليها أسم بوفيل . والتقط سارتر فى هذه الرواية معنى الوجود مع الآخرين وبين الآخرين . قال على لـسان

روكينتان بطل الرواية : لقد تعلمت الإيمان بالناس فى معسكرات التعذيب . وفى أوقات المطر كانوا يأمروننا بالاحتماء منها داخل أحواش خشبية كبيرة يتجمع فيها مائتا شخص ملتصقين فى تزاحم وقد التحم أحدنا بالآخر فى ظلام يكاد يكون تاماً ، ولا يمكننى أن أشرح لك ذلك . فقد كان كل الرجال مجتمعين هناك بدون أن تكون رؤيتهم ممكنة . كان فى الإمكان الأحساس بهم مضمومين بعضهم إلى بعض مع سماع صوت أنفاسهم فقط . . . . وفى كل يوم أحد كنت أذهب إلى الكنيسة لحضور القداس . ولا أذكر أنى كنت مؤمنا فى يوم من الأيام . ولكن ألا يمكن القول بأن سر القداس الحقيقى هو ترابط الناس واتحاد بعضهم بالبعض الآخر ؟ . . . والآن عندما أذهب إلى عملى فى الصباح أجد أمامى وورائى ناساً آخرين وقوماً آخرين يذهبون بدورهم إلى عملهم . وأنظر إليهم وقد أجرؤ فأبتسم لهم وأفكر فى أنهم جميعاً غايتى وهدف حياتى وكل جهودى وأنهم لم يعرفوا ذلك كله بعد » (١)

وعاد سارتر بعد تدريسه إلى الجندية مرة أخرى سنة ١٩٣٩ عندما شبت الحرب واستدعته السلطات العسكريه للخدمة من جديد . وعمل فى الحرب ممرضا بالخدمات الطبية إلى أن وقع فى الأسر سنة ١٩٤٠ . ولكنه حظى بالعفو فى شتاء تلك السنة وعاد لإلقاء دروسه وتدريب الممثلين الناشئين على أداء المسرحيات الأغريقية. واشترك فى المقاومة وألف بنفسه فرقة للعمل وتضامن فى الكتابة مع مجلة الآداب الفرنسية ومع عدد من المطبوعات السرية المختلفة . وسافر بعد الحرب إلى الولايات المتحدة كمحرر لصحيفتى كومباه والفيجارو .

ومن المأثور عنه أنه بدأ الكتابة فى السادسة من عمره . وصاغ خرافات لافونتين فى قصائد رومانية (اسكندرانيات) ذات اثنى عشر مقطعاً . ووضع تمثيليات قصيرة لأنداده من الأطفال . وصار بعد ذلك من عشاق روايات

جول فيرن العلمية ثم تحول إلى قارىء مواظب على روايات المغامرات وانتقل إلى هواية قراءة التاريخ . ولكن لم تلبث كتاباته أن أخذت طابعا فلسفيا فى سن السادسة عشرة .

وظهرت بنات أفكاره الأولى فى مجلة صغيرة أنشأها مع بعض أصدقاء صباه من أمثال نيزان الذى ظل رفيقه حتى فترة المقاومة عندما مات برصاص الأعداء . وكان يشوب باكورات إنتاجه شىء من الاستخفاف والاستهتار .

ولم يقبل الناشرون أعماله فى أول الأمر . ولكن مجلة بيفور نشرت له بحثاً سنة ١٩٣١ عن أسطورة الحقيقة . وقد علق عليها المحرر بقوله : ان المؤلف فيلسوف شاب يعد فى الوقت الحاضر كتابا عن الفلسفات الهدامة . وظل الأمر كذلك حتى ظهرت دراسته الرائعة عن الخيال فى سلسلة الموسوعة الفلسفية الفرنسية التى تصدرها المطابع الجامعية بالحى اللاتينى تحت إشراف الاستاذ ديلاكرواه (فى ذلك الوقت) سنة ١٩٣٦ .

وظهرت روايته عن « الغثيان » سنة ١٩٣٨ عند الناشر الكبير المعروف جاليمار . وكانت هذه الرواية حدثاً تجاريا فى سوق الفكر العالمى وفى ميدان النشر . قد يقال ان هذه الرواية حدث فذ فى عالم الرواية الأدبية . وهى فعلا كذلك بغير أدنى شك . ولكن الغريب أن هذه الرواية أثبتت لأول مرة فى تاريخ « الكتاب » أن الفلسفة أخطر سلعة تجارية فى العصر الحديث وأن الفلسفة تجارة مربحة لا تقل بل وتزيد بالفعل عن أى مادة علمية أو أدبية أخرى. وأدى هذا إلى التوسع فى نشر الكتب الفلسفية بقصد الكسب التجارى عند كل الناشرين وبكل البلاد التى توزع الكتب وتصدرها وتهتم بتوصيلها إلى كافة أرجاء العالم .

ولا يلبث الفضول عند الشباب أن ينشب أظافره بهذا الكاتب الروائى

الفيلسوف حتى صارت كتبه سلعاً تجارية من الدرجة الأولى وأمكن التوسع بعد ذلك فى طبعها ونشرها بما يزيد على مئات الطبعات . ولم يعرف العالم من قبل كتابا يقال عنه انه غير مفهوم على الإطـــلاق ويطبع أكثر من المائة والعشرين طبعة .

وبدأت كلة الوجودية تحدث تأثير السحر فى كل شبر من أرض العالم . وصارت جلسة سارتر فى قهوة فلوربسان جيرمان فى باريس حديث الناس كما أصبح المقهى نفسه مقصد الجميع وكعبة السائحين والفضوليين من أرجاء العالم وتعاون أصدقاؤه وأعداؤه على أحياء شهرته . وظهر المعجبون والخصوم فى كل بلد من بلاد العالم . وذاعت الأخبار الغريبة عن الوجودية ونشرت الصحف فى يوم من الأيام بفرنسا أن إحدى الممرضات انتحرت بشرب السم فى سن الواحدة والعشرين تحت تأثير القلق الوجودى .

ومما أذكره أننا عقدنا هنا بالقاهرة ندوة بين خصوم الوجودية وأنصارها سنة ١٩٥٠ فى نادى المعلمين المطل على ميدان الأوبرا وشارع عدلى . ولم أدر إلا أن دعيت كمؤيد للوجودية فى حين كان إسماعيل المهدوى ومحمود أمين العالم يمثلان أعداء الوجودية . وكان المفروض أن تصبح الندوة مواجهة صريحة بين أنصار الوجودية وخصومها وامتلأ النادى بالمستمعين على نحو لم أشهد له مثيلا إلى أن جاءت فرقة من قوات الشرطة لمحاصرة الموقع وأعلن عدم إذن الجهات المختصة بعقدها .

وليس غريباً أن يحدث ذلك فى مصر وقد شهدت بعينى رأسى محاضرات جان بول سارتر بالسوربون وفى قاعة المحاضرات والمساجلات السياسية بالحى اللاتينى المسماة بقاعة « المتوتواليتيه » وكيف كان الشباب يبقى بالأماكن ابتداء من ساعة الغداء حتى يمكنه سماع سارتر ومشاهدته فى أمسياته . وكانت

الجماهير تحضر للاستماع إليه بالآلاف وهى أشبه ما تكون بالمظاهرات الطلابية الضخمة التى تجتمع فرق الأمن من كل مكان للمحافظة على نظامها وتحاصر أى اضطراب فى هذا الزحام الضخم من الشباب والشابات .

ومن الجائز أن يقال ان سارتر لم يفعل أكثر من أنه أشاع فلسفة كانت موجودة بالفعل فى مؤلفات هيدجر وفلاسفة الألمان بالذات ونقل أسمها إلى أسماع الجماهير . وقد يقال انه أذاع الشعارات على نحو لم يحدث قط من قبل فى تاريخ الفلسفة فاستأثر بتراثها وأسمها وحصل على المكاسب كلها من وراء أمجاد الآخرين . وقد يقال أكثر من ذلك أن تلك الفلسفة لم تصل إلى الجامعات ولم تعرف طريقها إلى أروقة التعليم الأكاديمى . وأكثر من ذلك أن سارتر قد أحيط شخصيا بهالة من التشهير والغموض جعلته مسئولا عن حمل هذه الفلسفة إلى داخل الكباريهات والمراقص والحانات وصناديق الليل الباريسية . واستغلت المحال التجارية التى تقدم فنون العبث واللهو أسم الوجودية لاطلاقها على عدد من الاستعراضات أو المسروبات أو الرقصات .

ولهذا كله أصله بغير شك فى بعض عبارات الوجودية ونزعاتها التى كانت لا تزال غامضة حتى ذلك الوقت . وصارت الوجودية تنسب إلى الكثيرين ممن يظهرون بملابس غريبة أو يخرجون إلى الحياة العامة فى أزياء غير مألوفة . وفى وسط هذا الضجيج ظهرت مجلة العصور الحديثة سنة ١٩٤٦ وكان على رأسها مجلس تحرير مكون من سارتر وسيمون دى بوفوار وموريس ميرلوبونتى وألبير أو ليفييه وريمون آرون (الذى لم يبق بهذا العمل سوى سنتين ثم أنشق على المجموعة) . وأمكن هذه المجلة أن تلعب دورا رائعاً فى الأجواء السياسية والفلسفية والأدبية فى العالم أجمع . واستطاعت الوجودية أن تقضى على صراع دام طويلا بين المسيحيين والماركسيين لأن المشاكل التى استحدثتها كان أرفع فى المستوى من الدائرة الضيقة التى تحركت فى حدودها نزاعاتهم .

وبدأت الوجودية تتخلص شيئاً فشيئاً من سمعتها كمغامرة فكرية لتأخذ دورها فى تثبيت معنى الحرية والمسئولية وتأكيد دلالة الفعل الإنسانى أو فعل الإنسان وتوضيح معنى الاشتباك والالتزام وشرح كل معانى المناصرة والتضامن والدعم الفكرى . ولم تأت سنة ١٩٥٠ حتى كان سارتر يقولها صراحة بأننا لا نكاد ننظر إلى صورة الرجل المغامر حتى نجد أنفسنا جميعاً مدفوعين إلى تفسيره على أنه الإنسان ذو الفعل أو الرجل المسئول المشارك فى حمل مسئولية ما وفى تأييد موقف من المواقف العملية .

ومن أروع أقواله بعد ذلك فى أوائل الستينيات « للمفكر أن يكون مؤيداً لأحد الأنظمة . غير أنه لا يجب أن يقبل اطلاقا فى إحدى الدول النامية وظيفة خبير فنى على نحو ما فعل مالروه . وعليه أن يبقى دائماً حتى ولو كان مؤيداً للحكومة فى صف الخصومة والنقد وأن يظل مفكراً ولا يعبأ باحداث تأثير معين . وقد تنهال عليه الاستفسارات على أثر ذلك ولكن عليه ألا يخلط بين دوره ودور الموجهين المسئولين. ومن المأمول فيه أن يظل تقسيم العمل باقياً».

ولكى ندرك الجو الفكرى الذى عاصر مؤلفات سارتر يهمنا أن نعرض أسماء الروايات والمؤلفات الفلسفية والأدبية وأعمال الفنون التى ظهرت خطوة بخطوة مع ظهور أعمال سارتر فى محيط الفكر الفرنسى . وهذا من شأنه أن أن يلقى ضوءاً على حركة الفكر خلال الخمسين سنة الأخيرة التى اقترنت بظهور الوجودية وانتشار عبيرها وتألق شذاها فى كل مكان .

ويهمنا أولا أن نشير إلى أن ظهور رواية الغثيان كان يمثل حدثا فريداً فى تاريخ الوجودية بخاصة وفى تاريخ الفكر البشرى بعامة. ولذلك فمن الضرورى أن ننظر فى طبيعة هذه الرواية لنتبين جذورها وامتدادها وتأثراتها وايحاءاتها

بما يسمح بتقويمها كعمل أدبى مرتبط بحلقات سابقة وأخرى قادمة . وهى فى الواقع قمة التبشير بالتحلل الذى بلغه الموقف الغربى. ولا ينبغى أن نتخيل أن الوجودية جاءت بالتحلل لأن هذا التحلل واقعة فرضت نفسها على حياة الغرب وعلى ظواهر المعاش الانسانى هناك لعوامل عديدة ليست الوجودية واحداً منها . كل ما هنالك أن الوجودية عبرت عن واقع هذا التحلل . ونقول التحلل ولا نقول الانحلال لأن التحلل يعنى الانتقال إلى شكل اجتماعى جديد بينما الانحلال هو ضياع الشكل الاجتماعى .

وقد ظهرت رواية الغثيان سنة ١٩٣٨ فى نفس السنة التى ظهرت فيها رواية أرض البشر بقلم سانتا جزوبيرى ورواية يقظة فينيجان بقلم رويس كما ظهر الكتاب الأنجليزى عن الأسرة ومصيرها بقلم كومبتون بيرنيت والكتاب السويدى عن الإنسان بلا طريق . واستطاع جان فال استاذ الفلسفة بالسوربون سابقاً أن يدرك مدى تأثير مؤلف سابق مجهول هولوى فيرديناد سيلين على هذه الرواية . ولم يكن سيلين قد كتب حتى ذلك الوقت سوى القليل . فهو مؤلف مسرحية بعنوان الكنيسة سنة ١٩٣٣ ورواية بعنوان رحلة فى آخر الليل سنة ١٩٣٢ أى قبل ذلك بسنة ثم رواية أخرى سنة ١٩٣٦ واسمها موت بالتقسيط واعتقد جان فال أن سارتر تأثر تماما برواية رحلة فى آخر الليل التى ألفها سيلين وقال ذلك صراحة فى مقال له بكتابه عن الشعر والفكر والإدراك عندما وصف سارتر بأنه انطلق فى كتابة قصته عن الغثيان معمقا مشاعره بعض فقرات من سيلين وببعض أفكار من هيدجر . فانتهى به الأمر إلى تعميق بعض أفكارها جاعلا من سيلين ميتافيزيقيا ومن هيدجر رومانتيكيا .

وسلين طبيب روائى ولد سنه ١٨٩٤ ومات بباريس مجهولا سنة ١٩٦١ وأثر بأسلوبه فى الكثيرين من المؤلفين وفى مجرى الحياة الأدبية بأسرها . ومنذ سنتين فقط أمكن أن تخرج أعماله كاملة إلى الوجود بعد حذف كتابه «سفاسف

من أجل مذبحة » سنة ١٩٣٧ الذى يعد هجوما صارخا ضد اليهود . وبسبب موقفه العدائى من اليهود لاقى الكثير من العناء والإضطهاد فى حياته . ولكن رواياته نجحت فى تحويل الأدب الفرنسى المعاصر بأ كمله وجهة جديدة ودفعته دفعة لم يعرفها من قبل .

ولا ينبغى أن ينسى أحد من العرب اسم سيلين لأنه لاقى الكثير من المتاعب والمحن بسبب موقفه وإحساسه إزاء اليهود الذين نشروا الظلم والبغى فى أوربا وتسببوا فى الكثير من الكوارث باستغلالهم للضعفاء وطغيانهم على القيم وقد ظل إلى آخر لحظة فى حياته متمسكا بمبادئه فى الإحساس بخطر اليهود وفى مواصلة مشاعره التى تأثرت بمواقف معينة شهدها بنفسه فى مطلع حياته . وقد أتهم سيلين فى الأوساط الأوربية بعد ذلك بأنه معاد للسامية وأنه يحمل أفكارا نازية . ولكن سيلين سجن فى ألمانيا سنة ١٩٤١ أمدا طويلا وسجن فى النرويج وهو بسبيل السعى للحصول على بعض أمواله هناك . وعاد إلى فرنسا فوشى به اليهود وحكمت عليه فرنسا بالسجن ومصادرة أمواله وعيادته. وأصدر سيلين بعد ذلك روايته المشهورة من قصر لآخر مشيراً إلى السجون التى تنقل بينها بلاذنب.

وكان من أبشع ما صوره سارتر فى الغثيان تلك الصورة الخاوية للوعى الإنسانى بمخططاته . وهو لا يقدم بسبب ذلك أية إجابة على مشاكل الأخلاق التى أقامها وأبرزها وعرضها . واعتقد أن الأوغاد وحدهم يمكنهم أن يحققوا ما يريدون . وأشار مرات عديدة إلى أن أسلوب فهم الأشياء يقتضى رؤيتها عارية . ولكن ذلك لا يعنى عدم الإجابة على مشاكل الأخلاق والسلوك لأن مجرد البوح بالطريقة العارية فى مواجهة الحقائق تعنى الكثير وتعبر عن مضمون السلوك الأخلاقى إزاء واقع مرير ملتو أعوج . وماذا تجدى الأخلاق المألوفة عندما يواجه المرء قوى خفية تعمل على تدمير كل أحلامه . ولهذا ينبغى

إكتشاف الحقائق الأخلاقية بصورة أخرى وهى الرؤية العارية والسلوك الفج وتعمد التحايل على الواقع من أجل تحقيق النجاح .

وحقق سارتر ما أراده فى الغثيان بأن أظهر الوعى عند الإنسان فارغا من أى مضمون ومن أى مشروع وألغى كل طبيعة مسبقة فى كيانه وجعله إمكانية مطلقة لعمل أى شىء غير ماهو مفروض فى المجتمع المدنى . وكان هذا ما ألح فى تأكيده أورتجة إى جاسيت عندما قال ان الإنسان لا يملك أية طبيعة خاصة لأنه مجرد تاريخ .

وأول ما يفرض علينا الأخلاق الوجودية بنظرتها الفجة المتجددة البكارة هو أنه لا حيلة للمبادىء المرسومة حيال الانتفاع والمنتفعين . وماذا تجدى الأخلاق والكرامة والابداع والإبتكار فى أى فرع أمام أصحاب المصالح الحقيقية ممن لا يرون أية قيمة فوق قيمة القروش المحصلة والفوائد العائدة . ولو نفذت عبقرية من العبقريات من خلال أنسجة الانتفاع فذلك لا لحرية أو لأريحية إجتماعية وإنما لعوز حقيقى فى المجتمع لا حيلة فيه بحيث يمكنها بعدذلك أن تتسلل وتبلغ وضعها الحقيقى اللائق بها فى الحياة . وأوساط المرتزقة فى كل فرع هم الذين يتقاسمون المصالح الخفية ويقفون صفاً واحداً أمام النوابغ والأشراف وأصحاب الأخلاق المرسومة .

والعجيب أن اللا أخلاقيين المنتفعين بتبادل المصالح فى صمت هم الذين ثاروا فى وجه أفكار سارتر الوجودية . كان هؤلاء المنتفعون أول من ناهض الوجودية ورماها بالإفساد والضلال لأنها توصم المجتمع بما يجرح المشاعر والأحاسيس . ولبس هؤلاء جميعاً مسوح الرهبان حيال المواقف الوجودية وحاربوا سارتر بوصفه سقراط العصر الذى جاء لإفساد شباب الجيل .

وأدرك سارتر بذكائه النافذ أن حرية الانسان تكمن فى الممارسة ذاتها

لأعماله وشئونه وفى قدرته على التوفيق بين ما يحتاج إليه أوما يتطلع إليه وما يحققه بالفعل. ولم يستطع أن يتبين قيمة التحايل النظرى الأخلاقى بعيداً عن حقيقة الأمر الجارى بالفعل داخل المجتمع. وإذا كان يوجد فى المجتمع أفراد ضعفاء وأخساء يتنفسون بصمودهم وتكاتفهم وسيطرتهم على أجهزة الحكم بكل صورها ويستفيدون من تفرغهم من أجل الجلوس فى أعلى مواضع تلك الأجهزة والتمتع بالسيادة فوق كل عظيم أو حقير ممن يريدون أن ينفذوا من خلال هذا الجهاز أو ذاك أوممن هم بطبيعة تفوقهم وبحكم قدراتهم الشخصية ومواهبهم مدفوعون إلى إحتلال مكانهم هنا أو هناك ومخلوقون من أجل العمل فى تلك الأجهزة فلا يمكن أن يكون سبيلهم إلى ذلك مجرد التحايل النظرى الأخلاقى وإبداء حسن السلوك والتصرف على أساس المعاملة الخلقية السليمة. وذلك كله لن يجدى فتيلا إزاء واقع فعلى فاسد وأمام حقيقة عملية ملموسة . وليس هذا الموقف مجرد حقيقة معنوية مجردة لأنه قائم بالفعل ويستتبع وجوداً ملموساً ويجر إلى نتائج حيوية فعالة . ولذلك لا يمكن التغلب عليه بمجرد التحايل الأخلاقى النظرى . لا يمكن التغلب عليه إلا بالفعل الواقعى الواضح فالفعل هو الرباط الوحيد الموجود بين النـــاس وهو وحده ما يلوذون به ابتعادا عن العزلة . أى أنه لا يمكن التغلب عليه بدون فعل جماعى مقابل أو عمل جماعى مضاد بحيث لا يضعف كل فرد معزولا مبعداً عن أداء دوره وحتى لا يكون التصرف الفردى فاشلا وقاصراً عن بلوغ الفاعلية اللازمة. ولا يمكن أن يسقط هؤلاء المتنفعين إلا فعل جماعى، وإذا استحال الفعل الجماعى كان المجتمع نفسه أضعف وأذل من أن يتخذ موقفا أخلاقيا . وفى هذه الحالة لا يجب أن يقف المثقف أو المفكر فى صف واحد مع هذا المجتمع وإنما من الضرورى أن يخرج عليه ويناهضه لا من أجل القضاء عليه ما دام يسلم بوضعه ونظامه وإنما من أجل الوقوف فى صف المعارضة لتخليصه من عيوبه ومن أجل القضاء على رذائله واظهار كل ما يوجد من التسوس الفاسد بين ضلوعه وثناياه

لا من أجل ازالته وإنمـا من أجل الارتفاع به من أجل الاندماج فى الخير . وذلك لأن سارتر لا يرى الاشكال فى وضع الناس فريقين من الأخيار والأشرار بل يرى أن كل فعل إنسانى له وجهان أحدهما سلبى والآخر بناء . ومن الضرورى إعادة ادخال السلب والقلق والنقد الذاتى الخلاق فى مجموع النظام وتعديله من أجل ملاءمة الوضع مع النظام العام واستكماله . فالإنسان دائما فى حالة تـكوين واستكمال وهو بسبيل تحقيق وجوده وخلق كيانه باستمرار ولا يخلق الإنسان إلا الإنسان ولا يشترك فى تـكوين الناس سوى الناس أنفسهم[1] .

والأخلاق فى نظره فعل أخلاق . ومعيار الفعل الأخلاقى هو إحساس المرء بأن الموت أهون من عدم هذا الفعل الأخلاقى . أو بعبارة أخرى محك القرار الذى يتخذه المرء بالفعل الأخلاقى هو الشعور بتفضيل الموت على الحياة ما لم يحدث كذا أو كذا . وباختصار لا بد للفعل الأخلاقى من الارتفاع إلى مستوى القضية العامة فى اختيار الشخص لسلوكه فى موقف محدد وأن ينطق بحكم مؤداه : الموت أفضل من أن أشهد كذا أو من أن يقع كذا .[2]

والإنسان قيمة مطلقة من حيث هو حرية . ووجود الإنسان هو حريته فى الاختيار والحرية هى وجود الإنسان . ولا وجود للحرية إلا فى موقف ولـكن لا يمـكن أن يوجد الموقف بغير الحرية . ولهذا لا يمكن أن تبعث أية حقيقة سابقة على تأسيس الاختيار . ومن هنا تستبعد الوجودية أية نظرية فى الأخلاق وأى أخلاق من نوع الأصول الخاصة بالحقوق أو مجموعة الأنظمة الخاصة بالواجبات .

وتتدخل المسئولية فى العمل الأخلاقى الوجودى تدخلا حاسماً . وجاء فى يوم من الأيام أحد الشبان فى فترة الحرب العالمية الثانية واحتلال الألمان لفرنسا

---

(١) سارتر : المواقف رقم ٦ (نص فرنسى) ص ٢٢

(٢) سارتر : المواقف رقم ٣ (جمهورية الصمت) ص ١٢

يسأل سارتر رأيه فى مشكلته وهى أنه عليه أن يختار أما الذهاب إلى انجلترا لمساندة حركة التحرير الفرنسية والانضمام إلى رجال سلاح الطيران الفرنسى هنالك أو البقاء مع أمه التى كان يعولها وهو ابنها الوحيد . وقال سارتر للشاب أنه لا يملك له حلا ولا يجد له اجابة . عليه هو نفسه أن يجد الحل وأن يختار . فالمسألة مسألة وجود وكيان وحرية اختيار وتحقيق وجود وهو ما لا دخل لسارتر فيه .

والأخلاق الوجودية لا تبدأ من جملة أحكام وقواعد . أنها لا تفرض أى مبادىء أو مناهج أو مقاييس . كل ما تبدأ من عنده هو التجربة نفسها . وعلى المرء أن يكتشف طريقه من خلال تجاربه الفجة . وكما يفطن الطفل مرة بعد مرة إلى أن النار تحرق وأن الثعبان يلدغ يفطن أيضاً إلى الندم عقب كل سلوك وإلى إحساس يبلغ مستوى الذنب . ويدرك الإنسان شيئاً فشيئاً أن الحرية هى نفسها الوعى الذى يلازم وجوده ويقترن بكل أوجه معاشه .

ومعنى ذلك بتعبير آخر أن الوعى والحرية يعطيان معاً وجنباً إلى جنب إلى الإنسان .

ولا يمكن أن يدرك الإنسان معنى هذا التعبير إلا إذا شهد كما شهد سارتر مأساة الحرب بصورته البشعة الأليمة عن قرب . فقد شهد سارتر النفى والتشريد والأسر والموت — والموت على وجه الخصوص — وأصبحت هذه الأشياء من المسائل العادية التى يلحظها من وقت لآخر فى اليوم الواحد . وأدرك سارتر أن هذه الأحداث لا سبيل إلى تحاشيها وأنها حظ مقسم بين الناس من صميم القدر ومن جوهر المصير ومن أعمق ينابيع حقيقة هؤلاء الناس كبشر .

ولا شك أن هذا هو نفسه تفسير الشر الماثل بين الناس فى حياتهم ولا يستطيعون من أمره شيئاً . وكان على سارتر ورفاقه أن ينظروا منذ تلك اللحظة

بعين الجدية إلى دلالة الشر . فالشر قد لازمهم وصار واقعة يومية تجرى بين الحين والحين . ولم يعد ذلك مجرد مظهر زائف وإنما هو حقيقة تصدمهم وتدفعهم إلى الهلع والخوف والفزع والقلق . ولا يكفى أن تعرف أسباب الشر لكى ينتهى ويرتفع ولا يكفى أن نتخيل إمكان انتهاء هذه الفترة وقدوم فترة أخرى أزهى وأكثر بهجة لأنك حين تواجه الشر لا تراه وقد فات أوانه ومضى تاريخه وإنما تشهده دقيقة بدقيقة وثانية بثانية . وإذا كان الفلاسفة أحيانا قد تصوروا الشر كالبقعة السوداء وسط اللوحة الجميلة فإن الذين عرفوا الشر وجها لوجه لم يمكنهم حينذاك فى خضم المحنة أن يرفعوا عيونهم ليروا أبعد من هذه البقعة السوداء بقيد أنملة ومن ثم هبطوا إلى الجحيم وإلى الجحيم وحده دون سواه.

وإذا كان لنا أن نتصور حياة سارتر إبتداء من مولده سنة ١٩٠٥ فمن المؤكد أنه بلغ مرحلة النمو والرشد والفهم وأوج الادراك والتبصر بما حوله فى سنة ١٩٣٠ . وفى تلك الآونة كان اليسار مسيطراً على أوجه الحياة والفكر فى فرنسا بصورة منقطعة النظير وناهيك بما بلغه اليسار فى السياسة التى شاعت عندئذ بالبلاد . واستمسك سارتر منذ تلك السنوات باليسار استمساكه بالعروة الوثقى ولم يغير فى لحظة من لحظات عمره جنوحه إلى اليسار مهما كانت الظروف ومهما تعددت المواقف والخصومات .

وشاع فى ذلك الوقت على لسانه تعبير « الأوغاد » الذى كان يطلقه على أولئك المفكرين المنعمين الموسرين الذين يتجمعون حول أطباق المنافع والارتزاق ويهملون كل قداسات الواجب المناط بمن يشتغل بهذه المهنة ولا يدركون معنى التضامن من أجل عمل جماعى شريف . وسرى هذا التعبير بشكل أو بآخر وصار يشير إلى طائفة من أصحاب الأقلام الذين يسخرون

أقلامهم لأغراض بذيئة ويعطون تأييدهم لكل من يلوح لهم بمقاسمة في ربح أو بمشاركة في منفعة أو بمساهمة في إيذاء من أجل مكسب ولو كان ضئيلا .

وعرف سارتر حينذاك معنى الرفض ودلالته بالنسبة للحرية . عرف سارتر جوهر الحرية وغايتها القصوى التي لا يمكن أن يحرم منها الإنسان إذا قال لا ، وظلت هذه الخاطرة المبدأ الأساسي في مفهوم سارتر عن الحرية . فالحرية سالبة في جوهرها على الرغم من أن سلبيتها خلاقة مبدعة . وكلما ظل الإنسان محتفظا بوضوح الوعي مهما كانت درجة انقفاله وانحصاره فهو يظل قادراً على أن يقول لا . ولا تزول الحرية إلا باختفاء الوعي . فالوعي والحرية يوجدان معا ولا تضيع الحرية إلا إذا ضاع الوعي أي عندما يصبح الإنسان غير قادر على الإستمرار في إنسانيته ومواصلة وجوده كإنسان حر قادر .

مبادىء الوجودية الأولى

للوجودية مراحل . ولا يمكن أن تكون كل هـذه المراحل متساوية ومتعادلة. لا يمكن أن تكون الوجودية هى هى من مطلعها حتى الآن ولا أقول خاتمتها لأن فيلسوفها جان بول سارتر لا يزال حياً . ولا يزال قراؤه ينتظرون. ماذا .. لاأحد يدرى . فقراء سارتر ينتظرون دائماً للزيد وأن كان قدقال معظم ما أراد أن يقوله للآن ولعلهم الآن وقد تعودوا الانتظار صاروا ينتظرون لمجرد الانتظار . ولكن الكثيرين ينتظرون لاعتقادهم أن سارتر سوف يلقى أضواء جديدة على أفكاره السابقة . وينتظرون أيضاً فوق هذا كله الجزء الثانى من كتاب نقد العقل الديالكتيكى الذى وعد سارتر باصداره . ولا شك فى أن هذا كله يعقد للسائل لأن السارترية فى تحولاتها الأخيرة صارت مصدر قلق عميق ومصدر احساس بمسئولية ضخمة حيال الأحداث الفكرية والأيديولوجية فى هذا العصر .

ولا يهمنا الآن سوى شىء واحد وهو متابعة الفكر الوجودى فى بشائره الأولى وفى مطلع تكوينه وتأليفه . ومن الممكن تقسيم مراحل الفكر الوجودى إلى عدد من المراحل وفقاً للتحولات التى جرت فى اطار فلسفة سارتر منذ بدايتها إلى الآن . وهى أشبه شىء بما جرى فى المراحل التى تطور فيها التصوير عند بيكاسو وعند سيزان. وهو أمر يتكرر فى حياة كل عملاق خصب الإنتاج والتفكير عميق الإحساس برسالته وبضرورة التجديد المستمر فى خطوات عمله الفكرى .

وقد يظن أن سارتر أراد أن يكون مثيراً أول الأمر . ولكن هذا لا يمكن أن يصدق عليه . فهو لا يمكن أن يكون قد أراد ذلك بقدر ما كان قد

خلق ليكون كذلك ولو عاش فى بيئة عقلية وذهنية لا غرابة على الإطلاق فيما يقوله بالنسبة إليها . سارتر وليد عصره وبيئته . ولا يوجد فى عقله أو على لسانه إلا ما هو تعبير عن زملائه وتصوير لحياته الروحية فى وقته . وقد يبدو كلامه غريباً بالنسبة إلى البعض ولكن الواقع أن هذا نفسه هو أسلوب العصر بأكمله.

فسارتر كما يقول بيير هنرى سيمون هو انسان استولى على عصره وسيطر عليه على نحو رائع لم يقع من قبل ولم يشهد الفكر له مثيلا . وسواء كان ذلك مرجعه إلى مزاجه الفريد الذى اتفق مع كل الحركات الدرامية التى مر بها الوعى المعاصر أم إلى قدرته على إلتقاط كل دلالات العصر فى غضون كلامه فمن المؤكد أن سارتر كان حدثاً رائعاً التقى بكل تجمعات الفكر الحديث كما صادف هوى فى كل العقول والأفهام . وامتاز فضلا عن ذلك كله بقدرة هائلة على الاتصال بالجماهير سواء فى خطبه التى شهدت الكثير منها بنفسى وأحسست مدى قدرته الرائعة على الحديث والتأثير والاقناع والبلاغة الفائقة الخلابة فى كل منطوق ومن كل تعبير، أو فى مسرحياته أو فى قصصه ورواياته أو فى مقالاته. ولم تكن مسرحيات سارتر نوعا من التخفيف من أعبائه الفلسفية أو ضربا من اللهو إلى جانب أعماله الجادة ، وإنما كانت طريقاً آخر للحاق بنهايات فكره وغاياته العملية الإيجابية .

وقد اختار سارتر هذا الطريق ذا الشُعب العديدة المنوعة من أجل تحقيق غرض واضح وهو أن يصبح كاتب جيله . لقد ساء سارتر دائماً أن يعيش الكاتب غريباً عن عصره وقومه حتى إذا لقى حتفه صار قريباً إلى كل قلب محبباً إلى كل نفس . وهذا يلغى شيئاً أساسياً فى دور الكاتب الملتزم لأنه يؤخر دور الالتزام بالنسبة إلى جيله من القراء ويعطل تأثيره وايجابيته . ولذلك كان أهم شىء بالنسبة إليه هو أن يحقق هذا الهدف — أعنى أنه كان يحرص على

أن يصبح مقروءا من الجميع وأن تتردد عباراته على ألسنة الشباب وعلى أفواه الجماهير .

وأصبحت هذه المشاعر نظرية فى الأدب فى نظر سارتر ، ولا يخفى أن هذه النظرية قرينة نظريته فى الأخلاق . ففى كلتا النظريتين نجد رفضاً واضحاً لكل ما هو تجريد وتأييداً وتعزيزاً لكل ما هو عينى ماثل .

ففى الأدب لا بد من أن يجهر الأديب بما يلتزم به من رأى وأن يصارح بكل مقتضيات الموقف الذى يختاره . والأدب فى نظر سارتر يعد من حيث الجوهر ذاتية المجتمع وهو بصدد ثورة متجددة مستمرة[1] . وموضوع الأدب الدائم هو الإنسان فى العالم. وجمهور الكاتب أو الأديب هو العينى الكلى ان صح هذا التعبير . فالجمهور بالنسبة إلى الأديب هو الشمولية البشرية التى يتعين عليه أن يواجهها بكتاباته . وهو مختلف عن ذلك الجمهور الذى يمثله الإنسان المجرد المنسوب إلى كل العصور . وليس قراء الكاتب بالتالى هم ذلك القارىء الذى لا تاريخ له ولا عصر وإنما قراؤه هم على الخصوص رجال عصره أى معاصروه[2] .

وفى الأخلاق يضع سارتر الإنسان فى مواجهة مسئوليته الشاملة بدون أن يجد أى ملاذ يلجأ إليه أو يهرب إليه . فى الأخلاق يواجه المرء مسئوليته كاملة بغير أدنى سند . وهذا هو المعنى الذى يلح سارتر فى ابرازه خلال أعماله المسرحية ورواياته بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٥١ . وتحمل مسئولية الإنسان ميزة أخلاقية عالية وهى قدرته على العمل والأداء وعلى تغيير العالم وعلى الالتزام . وهذا هو المعنى الذى نستخلصه من أبطال سارتر الأموات فى كل من (محاكمة سرية)

(١) سارتر : ما هو الأدب (مواقف رقم ٢) ص ١٩٦
(٢) نفس المرجع ص ١٩٤

و (تمت اللعبة) . فهم يعانون معاناة صارخة لعدم امكانهم أن يغيروا شيئاً من أمر حياتهم التى عاشوها أو من أمر العالم الذى عاشوا فيه .

ونحن نموت عادة اما مبكراً جداً أو متأخراً جداً . وعلى الرغم من ذلك فالحياة قائمة هنالك بعد أن انقضت وانتهت وبعد أن تم جر خط تحتها . وصار اليوم من الضرورى حساب حصيلتها . فلست أنت سوى حياتك نفسها . وفى سيناريو تمت اللعبة تنهض (ايف) كشبح ينظر إلى العالم من وراء غلالة وتمضى هنا وهناك حيث ترى الناس ولا يرونها وتقول معبرة عن أحساسها إزاء الأحياء الذين يروحون ويجيئون انه لمن المخزى ألا يملك المرء القدرة على عمل شيء .

وعمل شيء وتحقيق أمر ما هو تعديل معنى وجودنا الإنسانى مرة أخرى وتغيير معنى العالم وحيازة قيمة الحياة الإنسانية عن هذا الطريق . وهذا نفسه هو سبيل الكاتب وهو هو سبيل الرجل الأخلاق .

وإذا صح ما قلناه بشأن وجود مرحلة معينة بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٥١ فمن المؤكد أن مرحلة أخرى سبقتها من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٤٥ . فيكون من الواضح لدينا الآن أن مرحلة البلوغ والنضج والادراك والفهم امتدت من فترة ما بين الحربين ومن سنة ١٩٣٠ على وجه الخصوص التى تمثل قمة النضج الفكرى حتى سنة ١٩٣٨ وهى السنة التى سجل فيها دخوله إلى الحياة الأدبية وبدأ فيها ارتباطه الفكرى الوثيق بالفيلسوف الماركسى بول نيزان الذى توفى فى الحرب العالمية الثانية وهو يعمل مع الفدائيين فى حركة المقاومة . ففى تلك السنة استطاع سارتر أن يصل إلى القارىء وأن يكتب عدداً من المقالات فى فى المجلات وأن يعرض أعماله الروائية على الناشرين فيبدون استغرابهم منها وهم يعلنون أسفهم لعدم امكان نشرها . ولكنه نجح فى إصدار رواية الغثيان فى تلك السنة عند الناشر جاليمار فحقق نجاحا مذهلا وهو فى سن الثالثة والثلاثين

ولكنه حقق الشهرة الواسعة العريضة إلى جانب النجاح عقب خمس سنوات وهو فى الثامنة والثلاثين أى سنة ١٩٤٣ عندما أصدر مسرحياته عن الذباب وعن المحاكمة السرية .

ومن هذا يتبين أن سارتر عاش فترة استعداد وتأهيل لمهمته الخطيرة وقضى سنوات طويلة بين الأمل والوهم واليأس والتعاسة قبل سنة ١٩٣٨ . أما بعد تلك السنة فقد كان إنتاجه يعبر عن الانهاك والملل المتصاعدين من ثنايا أعمال أندريه جيد وعن الغربة وملامح الوجود العابر ومعنى البحث عن هدف كما هو الحال فى روايات لوى فردينان سيلين .

وتساءل سارتر فى مرحلته الأولى ككاتب وفيلسوف بعد سنة ١٩٣٨ عن معنى الحرية التى كان يؤكدها فى كل لحظة . لا بد من الحرية — هكذا قال — ولكن لماذا ؟ ماذا نفعل بهذه الحرية ؟

ولكننا كمحللين لموقف سارتر لا نستطيع إلا أن نتساءل أيضاً عن معنى هذه الحرية التى أثبت وجودها وبرهن على حقيقتها . ولكى ندرك أبعاد هذه الحرية يجب أن نفطن إلى السياق العام الذى ظهرت فيه . فهى ليست حرية من أجل تحقيق هدف وإنما هى ضرورة أملاها علينا الوجود الإنسانى ذاته .

وهذا المعنى جديد فى تقرير معنى الحرية . الحرية التى ظهرت وتفشت وانتشرت لدى الشباب قبل الحرب العالمية الثانية فى أوربا هى الحرية الضرورية الموجودة تلقائيا والمعطاة سلفا لكل وجود إنسانى على نحو ما قلنا فى الفصل السابق . الحرية قرينة كل وعى انسانى . فالوعى الإنسانى هو نفسه الحرية . ذلك أن الإنسان يظهر فى وجود عشوى بغير قصد ويعيش لغير غاية ولم يأت لأى أسباب سوى تلك الأسباب الساذجة البسيطة التى تلعب فيها الصدفة دوراً كبيراً . وكل حدث مهما كبر أو صغر فى الحياة هو حدث عشوى أو عفوى لا مقصد من ورائه ولا مبرر لظهوره .

وقد عبر أندريه جيد تعبيراً رائعاً عن معنى الفعل المشوى فى روايته عن بدرومات الفاتيكان عندما جعل البطل وهو فى طريقه إلى روما يلقى بشخص مرافق له فى رحلته بضربة خلفية فى وسط ظهره إلى العراء من باب القطار الذى كان قد فتحه ليستنشق هواء الجنوب الجميل . وكان القطار يمضى بأقصى سرعة عندما سدد البطل تلك الضربة بالقدم إلى رفيق رحلته . ولم تكن بينهما أدنى معرفة سابقة . ولم يكن هناك أى شيء يدفع إلى مثل هذا التصرف . ولكن ذلك كله لم يمنع أن تقفز الفكرة فجأة إلى ذهن البطل وأن يقوم بتنفيذها ما دام على انفراد مطلق برفيق رحلته داخل المقصورة . وأغلق باب المقصورة التى كان يتطلع منها ذلك الغريب بعد أن ألقى به إلى حيث هوى ونفض يده كأن لم يكن هناك أحد . وسمى هذا الفعل بالفعل المشوى . وسرت عدواه الفكرية إلى كل الأدباء والمفكرين الذين لم يعودوا يقتنعون بوجود أدنى مبرر لأى شيء مهما عظم أمره أو لأى وجود مهما كبر شأنه . كل شيء وجد بالصدفة وينتهى بالصدفة . والحرية ضرورة لأنها أمر ملزم لكل وعى إنسانى يدرك حقيقة هذه العشوية الوجودية .

فالحرية إذن ضرورة أو طبيعة خلقية محتومة على كل ذى وعى لأنه يسهم شاء أو لم يشأ فى سير الأحداث التى تصبح فيما بعد تاريخاً . وإذا تخلص الإنسان من كل الأحكام المسبقة والتقديرات الموروثة وجد نفسه وجهاً لوجه أمام هذه الحرية المرتبطة بوعيه الإنسانى . وهى حرية تموت إذا لم يبلغ بالوعى هذه المرحلة شأنها شأن كل المخلوقات التى لم تتهيأ لها التربة الصالحة للنمو أو التى تنبت فى غير موضعها . ويشير ألبيريس فى كتابه عن سارتر إلى أن روكينتان بطل الغثيان يشبه أبطال روايات جيد بعد أن يكونوا قد تقدموا فى السن أو كما لو كانت قد أضيفت إليهم سنوات أخرى من أعمارهم . وبعد أن فرغ روكينتان من التحلل من كل الأخلاقيات وكل ضروب العرف ومن خلع ثياب التقاليد

البالية والعادات المستقرة الثابتة. وبعد أن تنبهت فى قلبه كل دلالات الوضوح والنقد وجد نفسه يملك الحرية التى لم يداخلها أى زيف ولم تعرض لها أية صعوبات ولكنه لم ير مجالا لتطبيقها وممارستها . صار روكينتان واعياً مدركا لأبعاد حريته دون أن تقع له فرصة واحدة من أجل ممارستها واستثمارها .

ويعنى ذلك أن الحرية بهذا المعنى لم تعد تكفى جيل سارتر . ولذلك لم تقف رواية الغثيان عند ذلك الحد . فهى تسجل الأفلاس والفشل (الذى أسرعنا نحن فى مصر بالتقاطه فى جماعة الفشلاء كصورة فلسفية لواقعنا السياسى والاجتماعى والعاطفى فى السنوات ١٩٤٨ وما بعدها) ولكنها تعجل بفرض استفسار عميق على كل مشتغل بالفكر والسياسة والاجتماع وإثارة مشكلة من الطراز الأول فى تاريخ الأدب وهى أن الحرية والوضوح لا يمكن أن يكون لهما دور أو فائدة مهما تأكدت حقيقتهما ومن الضرورى أن تعطى الحرية معناها . لابد من أن تحصل الحرية على معنى .

وهكذا ظهرت رواية الغثيان سنة ١٩٣٨ وتلتها قصة طويلة هى الحائط سنة ١٩٣٩ ثم مسرحية الذباب سنة ١٩٤٣ ومسرحية المحاكمة السرية سنة ١٩٤٤ فحددت كل هذه الأعمال الأدبية (إلى جانب كتابه الفلسفى عن الوجود والعدم وكتابه عن نظرية الانفعال فى نفس هذه السنوات وفى هذه المرحلة الأولى الأدبية بالذات) معالم أدب سارتر وملامح فكره . واقترن ظهورها بأوضاع سياسية وعسكرية ودينية فصارت مركزاً لكل الخلافات والمساجلات . وكان تأليف مسرحية الذباب بقلم فيلسوف حاصل على الأجر يجاسيون حدثاً خطيراً هز المجتمع فضلا عما كان فيها من أفكار تعطش إليها الجيل بأسره مع أنها كلها نابعة من ثنايا حياته ومن الكلمات العادية التى تجرى على لسانه .

ولم يفرق تلاميذه وأصدقاؤه وأبناء بلده بين آرائه وأفكاره الأدبية وموضوع

أخلاقياته الجديدة . فنظريته الأدبية هي نفسها دعوته الأخلاقية المنبثقة من صميم مواقفه . وهذا هو ما يعبر عنه بأن الشخصيات والمواقف الفنية والمسرحية في رواياته وأعماله تتمتع في أبعادها بمعان فلسفية وبانعكاسات فكرية عالية . فمن المحقق أن سارتر كان صاحب نظرية أدبية لا تقف عند حد العمل الأدبي والاشتغال بمهنة الكتابة وإنما تذهب إلى حـــد خلق المناسبات الأخلاقية واستعراض الاكتشافات السلوكية الجديدة . ويقول فرانسيس جانسون في كتابه عن المشكلة الأخلاقية وفكر جان بول سارتر أن المعنى القريب من الملامح الأدبية الخالصة لأعماله يؤدى إلى خلق احساسات وجودية كالقرف والحصر والضيق والعناء حتى إذا تخطى المرء عتبة الملامح الأدبية العابرة إلى المعاني الحقيقية وجدها تعبيرات مهيأة وفقاً لمنظور فكرى . وهذا المنظور الفكرى عبارة عن فكرة ذات حركة حقيقية وذات ديناميكية فعلية لا صعوبة على الاطلاق في تحويل جانب منها إلى جزء عملي وإلى شكل من الأشكال الأداء الواقعي .

وقد تجلى هذا على أوضح نحو في رواية الغثيان . ففي تلك الرواية يحـدد سارتر معنى الإنسانية لأنه يقرر أن الإنسان يكون إنسانياً بقدر ما يعاني من القلق بشأن وضعه كوجود لا فائدة فيه بكل وضوح ونية صادقة . وعلى العكس من ذلك إذا هرب الوعي المزيف من المأساوية عند إنسان كان ذلك الإنسان موضع اتهام . فذلك معناه أنه قد أقام بينه وبين الشعور بالعبث الأساسي في الوجود وبالعرضية المطلقة في كل أرجاء الحياة ستاراً من الأوهام التي تغريه وترضي قلبه بعدد من التجريدات الجوفاء . وذلك الإنسان هو الوغد في تعريف سارتر في رواية الغثيان .

والأوغاد أو الأنذال قوم لهم وجود حقيقي . وهم يتحاشون أية حساسية

ازاء حقائق الوجود الفعلى . انهم يبعدون عن وعيهم أى إحساس بالمأساة القائمة فى قلب الوجود الإنسانى ويعيشون فى ظل عـدد من الأوهام المريحة المرضية التى تحول دون مواجهتهم للعبثية وللعفوية والعرضية التى توجد وجوداً عينياً ماثلا فى كل مكان وتغريهم بالبقاء فى عالم من المجـــردات والأوهام المريضة المتهمة .

والوغد أو النذل هو البورجوازى الذى غلف مشاعره باحساسه بأهميته الشخصية وبمظاهر اللياقة والشرف مما يتصف به عادة كل من يتمتع بالمـكانة الرئيسية وبالوجاهة المرموقة . ولـكن قد يكون وغداً أيضاً ذلك الإنسانى الذى ينطوى صدره على سوء نية دفينة مهما كان نبل أغراضه ومهما كانت مظاهر حرصه على معانى الخلق الرفيع . فإذا نظر ذلك الإنسانى إلى طبيعة الإنسان نظرة خيالية صرفة بحيث يجعله ذا طبيعة إنسانية رفيعة مميزة وبحيث يخلق له أهدافاً نوعية غائية ونظاماً خاصاً من مجموعة القواعد الأخلاقية السامية العلوية ويجعله خاضعاً لعقل كلى أو لنظام إلهى كونى كان بغير شك فى نظر سارتر وغداً . فهذا الإنسان الإنسانى يريد أن يختلق كل هذه الأبنية الشامخة من المبادىء والنظريات من أجل سبب بسيط ساذج وهو مساندة قاعدة أخلاقية سلوكية وتأييد الهدف الغائى لحياة الإنسان فوق الأرض . أيكفى مثل هـذا الغرض لفرض كل تلك الأوهام البشرية على حياة الناس ؟ هل يكفى مثل هـذا المبدأ السلوكى أو ذلك الغرض الوهمى من أجل تبرير كل تلك الأنساق الشامخة من الأفـكار النظرية ؟ .

فى رأى سارتر أن هذا الإنسان مهما كانت إنسانيته هو أيضاً وغد مثل أولئك الأوغاد لانطواء سريرته على سوء نية دفينة . وأية نزعة إنسانية من نزعات الفـكر ومن الاتجـــاهات العقلية أو السلوكية هى عبارة عن وسادة

مريحة من الصدق المقنع ومن اليقين الزائف من أجل تخدير الإنسان وتنويمه وابعاده عن مأساوية الوجود التى تكشفت لرجل القرن العشرين بعد أن اكتشف عشوية الوجود وخلوه من المعنى. والهدف وانعزاله عن أى سبب علوى فى الحركة والارتباط المصيرى. ويسمى وغداً فى رأى سارتر كل من يحاول أن يدارى هذه الحقيقة أو يسعى لاخفائها. يسمى وغداً فى نظره كل من يحاول أن يخفى على الإنسان مأساة مصيره. فهو — أى الإنسان — موجود فى عزلة وانفصال كاملين عن أية عوالم علوية بلا هدف ولا غاية وبغير أدنى مبرر للحياة. وكل ما يحاول أن يقيم ستاراً بين الإنسان وحقيقة وجوده المأساوى وغد فى نظر فيلسوفنا الوجودى مهما كان ضليعاً فى الإنسانية كنزعة أدبية أو فنية أو فلسفية. أو باختصار الوغد هو كل من يدارى أو يغالط بشأن الحقيقة المؤسفة المفزعة الخاصة بوجود الإنسان على الأرض.

وفى رواية الغثيان يأتى الخلاص فى النهاية على أجنحة أنغام الموسيقى. إذ يمضى بعض الوقت ريثما يحضر القطار عندما كان روكينتان بالمحطة فى انتظاره. ويبقى فى مقهى المحطة يشرب البيرة مشمئزاً من حقارة المقهى وقذارته. ولكنه يسمع فجأة أنغام لحن قديم كان يحبه من غناء مطربة زنجية أمريكية. وفجأة تثير فيه الأنغام انفعالا بشىء له طبيعة نقية خالصة وفيه دلالة الحتمية التى لا مفر منها. ولا يلبث هذا اللحن أن يرتفع به إلى ما فوق الوجود. وهو يشعر أول الأمر بأن اللحن يمزقه بما يبعثه فيه من الوضاعة وبما يخلقه فى صدره من أحاسيس المهانة. فاللحن ملىء بهذا الغناء الجيد ان صح هذا التعبير. وهو غناء قاس صلب فى حين أنه هو نفسه (روكينتان) رقيق، فيه لين وطراوة وضعف.

ولم يكن اللحن مؤلفاً من أكثر من أربع نغمات من الساكسوفون التى

تروح وتجىء وتتكرر وكأنها تفصح عن شىء دفين . وعن احساس صامت وكأنها تردد « كونوا مثلى وعانوا فى تحفظ وتعقل » .

ويقول روكينتان انه غناء نموذجى . فهو غناء كل موجود صادق مع نفسه ومع إنسانيته ويواجه حقيقة وجوده بلا مداراة وبلا أدنى زيف . وكم ذا أحب غناءه ذاك . نعم طبعاً على حد قوله . انه يود أن يعانى على ذلك النحو بتعقل وبلا أدنى مجاملة أو رأفة ازاء نفسه مع النقاء اليابس المحض . ويصور روكينتان ذلك فى صيغة ساذجة بالنسبة للحقيقة الضخمة التى تنقلها فى هذه الكلمات : هل هى غلطتى إذا كانت البيرة التى قلبتها بالمقهى لا أثر فيها للثلج ؟ هل غلطتى أن البيرة فاترة فى الكوب وأن المنضدة مغطاة بفارش سوداء قذرة ؟

وهنا فقط ندرك دلالة الموقف النهائى فى الغثيان من خلال هذا التشبيه الرقيق المهذب الذى يسوقه سارتر للكناية عن مشاكل الوجود بأسره . ولا يستطيع روكينتان هنا أن يفطن إلى لغة الموسيقى لأنه لم يخلق لها ، ولكنه قادر على أن ينقل ذلك إلى اللغة المكتوبة فى كتاب يؤلفه ليعبر عن كل تلك الحقائق . وهو بطبيعة الحال ما يفعله سارتر فى مسرحية الذباب بعد ذلك . وهو ما يفعله أيضاً على نحو فلسفى أعمق فى كتابه عن الوجود والعدم . ولكن مسرحية الذباب هى العمل الذى يخاطب الجماهير بلغة الحقائق الوجودية .

وإذا شئنا أن نلخص الموقف بعد الغثيان قلنا ان الغثيان هو فى النهاية تلك المسئولية التى لابد أن يقر كل منا بوجودها فى نفسه لمجرد أننا فى الوجود أو لأننا موجودون . وستأخذ هذه المسئولية معنى أخلاقيا بعد ذلك ولكنها تظل هنا مجرد أحساس بالجزع وبالارتياع لأن الإنسان يود استبعادها لأول وهلة ويتمنى رفضها أول الأمر . ولكن لا سبيل إلى الهرب منها ما دمنا موجودين داخل إطار هذا الوجود . ولعل الشىء الذى يخيفنا بالفعل هو وجود الموجود

الانسانى المدفوع بالضرورة وبحتمية للمصير نحو اكتشاف مبرر لوجوده .

ولعلنا نتوقف قليلا هنا وننتهز الفرصة لا لقاء ضوء بسيط على اسم الوجودية . فلا شىء فى رأى ألبيريس[1] يوضح لنا معنى أسم الوجودية مثل هذا الموضع من فلسفة سارتر . فالوجودية تبنى أصلا أن كل ما هو موجود يظهر وجوده على الرغم من أنه ينقصه مبرر الوجود . وعلى ذلك يظهر « الاختلاق » Facticité أى تظهر عرضية وجودنا على الأرض بلا هدف وبلا أدنى سبب. « الاختلاق » هو اختلاق الوجود على نحو متكلف أو الوجود المصطنع بصورة ما . وقد اعتاد مع الأسف بعض زملائنا من الكتاب الذين تناولوا بأقلامهم فلسفة الوجودية أن يترجموا لفظة « فا كتيسيتيه » بالوقائعية ظنا منهم أنها منسوبة إلى المقطع الأول من الكلمة الذى يعنى الواقعة بالإنجليزية. ولست أدرى ما صلة هذا بذاك . ونلفت النظر هنا إلى بشاعة هذه الغلطة حتى من حيث فهم أبسط مبادىء أو تعريفات الوجودية ذاتها كفلسفة . والغريب أننا نقلنا هذه الملاحظة إلى عدد منهم مشافهة فلم يتبينوا شيئاً مما قلناه ولم تظهر أى دلائل تشير إلى أنهم على استعداد للاستجابة إلى بعض ماقلناه .

ونعود إلى الوجودية فنقول أن ألبيريس يقدم هذا التعريف للوجودية ويحذر من أن نعد هذه الأولية البسيطة فى تحديد معنى الوجودية وسيلة أو أوتعلة أو مبرراً للظن بأن الوجودية مذهب متشائم تشاؤما مطلقا .

والواقع أنه يمكن استخلاص حقائق كثيرة من رواية الغيثان فى باب علم الاجتماع الأدبى والأخلاقى . ولكن أبرزها هو ذلك الصدى الذى أحدثته زيارة روكينتان للمتحف الذى يضم لوحات هى عبارة عن صور الشخصيات البورجوازية فى المدينة . فقد أحس روكينتان بغير قليل من الغيظ أمام هؤلاء وهزأ منهم على نحو رائع فى تعبيراته ولكنه أطلق عليهم أسم الأوغاد فى آخر

(1) R — M. Albérés :Jean. Paul Sartre P. 47

الأمر وتحقق بذلك للمعنى العريض الشامل الذى أراد أن يعبر عنه باطلاق هذه التسمية على بعض الناس . وكانت هذه التسمية بداية أحساس واضح بحقيقة الفلسفة الوجودية .

وترتب على هذه البداية وضوح معنى المسئولية مع حرص تام فى المستقبل على أعطاء دلالة واضحة لمدلولها . ولذلك لم يلبث سارتر فى مسرحية الذباب أن حدد مدارها على أقل تقدير . وبدأت مسرحية الذباب بغموض يخيم على جوانب المأساة . فهى تروى قصة أورست والـكترا وأجاممنون وأجيست وكليتمنسترا . ولـكنها تظهر أورست من ناحية وهو عائد إلى أرجوس مسقط رأسه حاملا على أكتافه مسئولية مصيره . فاذا به هنا رجل يسعى فى عودته،مثقلا بمعنى مزيف للحرية، بين الشكاك والمحرومين من الأوطان وهواة الآداب الرفيعة . ولـكنه مثقل أيضاً بمعنى الحرية الحقيقة التى يضمرها الفرد وهو بصدد الالتزام متضامنا مع أنداده ولذاته مفضلا احداث تغيير فى مجرى التاريخ .

ولـكن الحرية من هذه الناحية عبارة عن قبول موقف وانصياع للقانون . حرية أورست هنا مجرد خضوع للناموس وأستقبال الموقف مع الرضا عنه .

أما من الناحية الأخرى فهو ابن أجاممنون الذى انتقم بقتل أجيست ،وبالتالى فهو الرجل الذى أفلت لا لمجرد أداء فعل حر ولـكن بأداء فعل ثورى من الطراز الأول . فقد نجحت حيلة أجيست فى مدينة أرجوس وأدت إلى وجود الذباب ووخزات الضمير وشكوك رجال الدين وإلى فرض ناموس جوبيتر .. وصار أورست فى فعلته بالنسبة إلى هؤلاء فوضوياً يهدم النظام الأخلاقى المبنى على اتحاد الملوك والآلهة .

وفى هذه الحالة تصبح الحرية رفضاً للوضع الاجتماعى وللحالة الاجتماعية

وقلباً للقانون . ولـكن الواقع أن هذا الغموض والازدواج فى فـكر سارتر ناشىء عن أن الالتزام والتمرد عنـده بعدان ضروريان للحرية . وهو أمر مألوف فى فـكر سارتر ومكرر دائماً ومعاد فى تعبيره .

وإذا كان لهذا دلالته فهو ينم عن أن الحرية الحقيقية مجالها الفعل والتاريخ. لاتصبـح الحرية حقيقية إلا إذا جرت فى التاريخ وتأكدت فى صورة فعل ولا تـكون موجودة إذا بقيت فى مجال المخطط الذاتى للأحكام وللتأمل . وعلى ذلك فالحرية تفترض الالتزام سلفا .

ولا يـكون الفعل حراً تماماً فضلا عن ذلك إلا إذا كان تمرداً على قوى العالم . فاذا انحصر الالتزام فى مجال الالتزام فى صف الآله جوبيتر أو فى جانب النظام القائم أو التراث أو الفاشية السياسية لم يـكن ذلك فعلا على مستوى الإنسان الحر لأن الالتزام شرط ضرورى من شروط السلوك الحر ولـكنه شرط غير كاف .ولا يكمله سوى التمرد بوصفه روح تلك الحرية .

والصيغة الرئيسية فى فـكر سارتر هى كالآتى « الإنسان حر حرية مطلقة وإذا لم يكن كذلك فلأنه تخلى عنها ولم يشأ أن يكون كذلك ».

بيد أن تشييد تلك الحرية لا يستلزم مجرد احداث انقلاب ضد حكم جوبيتر واشاعة أن الله (جوبيتر)قدمضى وانقضى ومات . هذا وحده لايكفى. بل ينبغى إلى جانب ذلك تخليص الأذهان من أية معتقدات زائفة مثل كل الآراء التى أسستها العقلانيات والفلسفات التحررية فى العصور المتأخرة . وهذا يتطلب الخلاص من كل الاعتبارات وبلوغ الوجـود عاريا مهما تـكن الصعوبات والمخاوف . وتنشأ الضرورة هنا من شىء واحد وهو أن الحياة الإنسانية تبدأ من الجانب المقابل لليأس الـكامل .

وهو ما يجرى بوضوح فى مسرحية الذباب .

وعلينا أن نقدر هنا ما يعنيه المسرح عند سارتر حتى لا يختلط مفهومه الوجودى بأى مفهوم مسرحى آخر . المسرح عند سارتر هو مسرح المواقف ، وهذا يخالف مسرح الشخوص الذى كان ممثلا فى « السكراكتار » .

وإذا كان الإنسان حرا بالمعنى الذى ذكرناه عند سارتر فلا بد لحريته من موقف تتبدى فيه . ولابد من أن يتجلى دور الإنسان الحر وأن يختار حريته فى موقف محدد بحيث يكون اختياره لنفسه مبنياً على أساس وجوده فى الموقف وعن طريق ذلك الموقف . إذ لا يوجد الناس إلا كأفراد موجودين ولا يكون الإنسان إلا ما هو بصدد أن يكونه ولا يكون إلا ما يعمله لنفسه . وهكذا يحقق الإنسان وجوده عن طريق حريته واختيـــاره للموقف الذى تتعين عن طريقه وفى إطاره تلك الحرية . وأجمل ما فى مسرح المواقف قدرته على إبراز لحظة اختيار الحرية وإتخاذ القرار الحر الذى ينطوى على التزام أخلاقى وعلى التزام حياة بأسرها .

ويتبع ذلك تعبير مسرح المواقف عن الحرية وانتماؤه إليها . وتتحدد معالم مسرحية الذباب على النحو التالى . . فأورست ابن أجا ممنون وكليتمنسترا وعمره فى المسرحية عشرون عاما عندما كان فى طريق عودته مع مربيه ومرشده إلى مدينة أرجوس مسقط رأسه . وكان قد طرد من هذه المدينة فى الثالثة من عمره عقب مقتل والده أجا ممنون على يد أجيست عشيق أمه . فاستقبله أثرياء أثينا الذين أفسحوا له المجال وعلموه وأتاحوا له فرصة الرحلة والقراءة ، وأفهموه أن العرف يتغير من مكان إلى مكان . فأدرك أن كل حقيقة ما هى إلا رأى ذاتى، واستطاع أن يألف الفكاهة اللاذعة التى تنم عن الشك وتفصح عن مدى ما ألم به من معانى الحرية وأشكالها.

وها هو ذا يعود إلى مدينة أرجوس مسقط رأسه غنياً موفور الشباب والجمال ثاقب النظر غزير المعرفة حراً مطلق الحرية خالياً من أية ارتباطات قومية أو لغوية

أو دينية أو حرفية وقادراً على الإشتباك فى أى التزام جديد كأنه سوبرمان عالى المقام .

ومهما يكن وضعه ومكانته فهو غير راض عن مصيره . وها هو يقف وجها لوجه أمام قصر أبيه ويشعر بالضيق لأن قصر أبيه الذى لا تزال أمه تعيش فيه مع عشيقها وتستمتع بثمار الجريمة بين أرجائه ، ليس قصره هو ، وهذه أول مرة تقع عينه عليه . وهو خاوى الوفاض من كل شىء . فهو لا يحمل أية ذكريات ولا يملك من أمر هذا كله شيئاً وكأنه لا شىء لأنه خال من أى أنتماء وإذا به يشعر بفداحة الحرية الجوفاء التى يحملها ويعرف أنه مجرد إمكانية لوجود حر حقيقى أو مجرد حلم لإغتصاب هذه المدينة ، وفرض نفسه عليها كيما يصير فى النهاية رجلا من رجالها أو واحدا من بينهم .

وبرزت أخته الكترا فى هذا الموقف لتقول له بالكلام ما قدره ورآه فى الحلم ، ولتحثه على الفعل الحقيقى الذى لم يكن يعرف بعد كيف ينطق باسمه . وقد أمضت أخته خمسة عشر عاماً فى إنتظار أخيها لكى ينتقم ويقضى على الخونة ويرفع معنى الخطيئة التى تخيم على أرجاء المدينة ويخلص الناس من الجريمة البشعة التى ارتكبها عشيق أمها وأمه . وعشش الذباب فى كل مكان وصار يطن هنا وهناك بالملايين بأمر الآلهة التى بعثت به إلى مدينة أرجوس رمزا للندم الذى يثقل على أبناء المدينة كلها منذ قتل اجيست ملكها واستولى على ملكه وقصره وزوجته .

وما قدرته الكترا حققه شقيقها أورست . وقتل أمه أيضاً لتآمرها فى الجريمة الشنعاء . ورجع إلى أخته فأنكرت فعلته ولم تر فيه أخا . ولكن أورست فخور مزهو بما عمل على الرغم من أن أخته أنصرفت إلى الإستغفار والندم ، وذهب أورست ووجه الخطاب إلى شعب أرجوس وأبلغه أنه خلصه من الأثم

الذى ظل طول الوقت مسيطرا على المدينة بأكلها . وبعد ذلك مضى وأختفى إلى الأبد .

والمعنى الوحيد الأخير هو أن أورست اختفى بعد فعلته لأنه أصبح فى النهاية هو نفسه . والفعل الحر هو الذى يحقق للشخص كيانه فيجد نفسه ويلتقى بها ويصير فى النهاية نفسه .

والواقع أن الناس فى نظر سارتر يحتاجون إلى الآخرين من أجل تأليف شخصيتهم . وهذا المعنى يتكرر باستمرار فى هذه المرحلة الأولى من مراحل الإشتغال بالأدب والتأليف . وتتكون حياتنا غالباً من عدد من الأوضاع التى يتخذها كل منا . فكل منا يأخــــذ وضعاً ويحرص على أن يراه الآخرون لا بدافع من الغرور ولكن لإحساسنا بأن الصورة التى تتكون لدى الآخرين عنا خارج نفوسنا حقيقة ثابتة نقيس أنفسنا بالنسبة إليها كما يبدو لنا أنها شىء راسخ يبعث فينا الاطمئنان ويغنينا عن بذل الجهود .

ويوجد لدى كل إنسان شعور بالسرور لمرآه لدى الآخرين ولرؤية الآخرين له بحيث يطمئن إلى أنه شخص هام وإلى أنه مرموق . ولعل الناس تحرص على أن تحوز الاهتمام فى نظر الآخرين لأنه أيسر من الحصول على رضا الضمير . وفى الغالب يفضل الجميع أن يتخيلوا أنفسهم على نحو ما يراهم الغير على أن يبحثوا حقيقة أنفسهم فيما بينهم وبين أنفسهم . وفى مسرحية المحاكمة السرية التى ظهرت سنة ١٩٤٤ لأول مرة تقول إحدى الشخصيات « توجد مرايا كبيرة فى غرفة نومى . وعندما أتــكلم أتعمد أن أكون بحيث يمكنى أن أرى نفسى أثناء كلامى . وهــكذا أرى نفسى كما يرانى الناس ومن شأن ذلك أن يبقينى مستيقظاً » .

أما فى المرحلة الثانية التى مر بها سارتر كاتباً من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١ فسوف نتحدث عنها فى الفصل القادم .

العالم الخارجى والإنسان

يوجد اختلاف ملموس وجوهرى بين المرحلة الأولى والثانية . وأبسط ما يقال بشأن المرحلة الثانية هو أنها تبدأ مع ظهور مجلة العصور الحديثة . ويوحى ظهورها فى حد ذاته بأن المنحى الجديد فى الوجودية يخرج كلية عن الإطار الذهنى الأولى الذى سارت فيه منذ البداية والذى بلغ قمته فى كتابه عن الوجود والعدم الذى ترجمه أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى إلى العربية وإذا دل ظهور هذه المجلة على شىء فعلى أن الوجودية تحققت بالتأكيد من أن النظرية لا يمكن أن تدرك إلا عن طريق الممارسة بحيث يقترنان بالتوازى على طول الخط . وكانت مجلة العصور الحديثة بمثابة التعبير والوسيلة إلى تحقيق هذه الممارسة .

وقد نشأت فكرة إيجاد هذه المجلة سنة ١٩٤٣ كما أشار سارتر نفسه إلى ذلك فى مقاله الرائع فى تأبين ميرلوبونتى تحت عنوان « ميرلوبونتى حيا » بمجلة العصور الحديثة نفسها سنة ١٩٦١ ، وقال سارتر انه ورفاقه كانوا يحلمون بإيجاد هذه المجلة منذ سنة ١٩٤٣ من أجل تحصيل المعانى التى تنعكس فى كل أوجه الحياة والتقاط الحقيقة أو ما يمكن أن يكون صدقا عن هذا العالم وعن حياتنا فيه .

ويعنى ذلك أن المجلة ظهرت من أجل الكشف عن الحقيقة فى كل شىء من أجل تغيير الوجود . والتغيير المطلوب هو تغيير كل معالم الحياة ما أمكن على أساس نظرة أصدق . وأدى تحديد المهمة على هذا النحو إلى خلق هذه المجلة الجديدة لتكون أداة فعالة مناسبة للسيطرة على الأحداث مع التحفظ اللازم بالنسبة إلى الفكر . والواقع أن المجلة من شأنها أن تعطى فرصاً أكبر

لإيجاد التجاوب المطلوب وخلق الحوار الضرورى للانتقال من الدائرة المغلقة بين دفات الكتيب . وهذه هى الميزة التى تتميز بها الوجـــودية فى مرحلتها الجديدة سواء من حيث التفكير النظرى الخالص أو من حيث الأداة المشكلة لمواجهة الأحداث عمليا فى إطار الحياة العامة . ومع استمرار ظهور هذه المجلة يمكن خلق اتجاه عام وتيار شامل يتخذ وضعه المؤثر على الفكر بعامة وعلى المواقف الجزئية والكلية على وجه الخصوص ، كما يمكن إبراز وجه من أوجه الحقيقة الخالصة التى لا تجد اللسان المدافع عنها بين أصحاب المصالح المتآزرين على مساندة وجهات النظر الخاصة بهم وحدها .

وبدأت تتألف لجنة خاصة للاشراف على مجلة العصور الحديثة وتوجيهها ابتداء من سبتمبر سنة ١٩٤٤ وتكونت هذه اللجنة من كل من ريمون آرون وسيمون دى بوفوار وميشيل ليريس وموريس ميرلوبونتى والبير اوليفيه وجان بولهان وجان بول سارتر .ومما يذكر أن أندريه مالروه رفض الإشتراك فى هذه اللجنة كما اعتذر ألبير كامو لكثرة مشاغله فى ذلك الوقت فى العمل فى صحيفه كومباه .

وظهر العدد الأول منها فى أكتوبر سنة ١٩٤٥ .

وشرعت مجلة العصور الحديثة تلقى بالأسس العامة وبدأت تنظر فى كل ما سبق هدمه وتقويضه نتيجة للحرب التى استنزفت قوى فرنسا وتعمل جهدها من أجل النظر إلى المشاكل نظرة كلها ابتكار وتجديد. وصار من الضرورى أن تنظر المجلة فى دورها من أجل خلق التاريخ والتأثير عليه وتحديد مساره.فكان من الضرورى أيضاً أن تحدد دورا للكاتب والمثقف وأن تعرف هذا الدور تعريفاً واضحاً على أساس معيارى وموضوعى . واهتمت المجلة بأن تجعل

من مهمة الكاتب والمثقف وسيله للكشف عن الحقيقة على أساس تجاوزها والذهاب إلى ما ورائها .

وأول ما قذفت به حمم الأقلام على صفحات مجلة العصور الحديثة اشعار الكاتب بمدى مسئوليته عن الكلمة . فالكلمة سلاح ولا يمكن للسلاح أن يبقى محايدا كما لا يمكن أن تستأثر به اللامبالاة . فالكلمات هي التي تلعب دور غرف الإعدام بالغاز الخانق لأن قتلة الأبرياء في التاريخ الحديث تسلحوا بالكلمات والشعارات فردوا عن أنفسهم عادية رجال القانون. ومن الكلمات ما دفع بالكثيرين إلى الإنتحار وظهر في التاريخ المعاصر كثيرون ممن تعاونوا مع الفاشية عن طريق إشاعة بعض التعبيرات الكلامية والتآمر بالكلمة ضد الأحرار .

ونحن نذكر هنا في مصر كيف لعبت الكلمة دور السلاح القاتل الفتاك فكان بعضهم يتآمر ضد الكلمة الحرة في فترات احتلال مصر عن طريق العثمانيين أو عن طريق الإنجليز . وكان يكفي أن تكتم السلطات القائمة أنفاس الكلمة الحرة من أجل القضاء على أي خطر . ونذكر أن الأستاذ العقاد رحمه الله انشق في مطلع حياته على الحزب الوطني لأن رجاله أبلغوا السلطات التركية عن عدد من الأحرار الأتراك الذين كانوا يعملون عملا سياسياً عدائياً ضد تركيا ويملكون مطبعة لطباعة المنشورات التي كانوا يوزعونها بين الأتراك المهاجرين وكثيراً ما كانت تبلغ أرض تركيا نفسها . وكان يكفي أن تقوم السلطات الإستعمارية في مصر حين ذاك بوضع هؤلاء الرجال في السجون وتشتيتهم ليشعر العقاد في قرارة نفسه بمدى فداحة المأساة وخطر التآمر على الكلمة الحرة . والعقاد طبعاً هو العقاد من حيث إحساسه بالكلمة وتقديره لها . بل استطاع العقاد بهجومه على الحزب الوطني أن يعطي معنى للتضامن السياسي بين

الأحرار الذى يفرض نفسه عليهم فرضاً وإن ينبه الأذهان إلى دلالة التضامن فى مجالات السياسة والكلمة .

والغريب أن معنى التضامن السياسى بين الأحرار كان من أوائل الموضوعات التى حددتها الوجودية كهدف لها على صفحات المجلة . والكاتب كما قال سارتر موجود بطبيعة اشتغاله بالكلمة فى قلب الموقف مهما فعل حتى لو اعتزل الحياة لأن عزلته قد تكون موقفاً من أجل تفضيل وضع قائم فاسد ولم يلبث سارتر أن استعرض مهمة الأديب وصناعته وتاريخه فى كتابه عن « ما هو الأدب » الذى ظهر أول ما ظهر على صفحات المجلة كسلسلة من المقالات . وأكد سارتر أن الكاتب يملك وسيلة محددة للتدخل فى مجرى سير كل الأحداث من حوله وهى أن يكتب [1] .

فالكاتب ملتزم والتزامه نابع من صميم صناعته وهو ان صناعته هى حمل القلم الذى هو قرين حمل السلاح . ومعرفة الكاتب أن كلامه فعل وإن ألفاظه وعباراته لها تأثير عميق فى الحياة . . هذه المعرفه تجعله يدرك فى نفس الوقت أن كشفه عن الحقيقة هو فى حد ذاته تغيير وإن مجرد الكشف عن الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا مع اقتراح التغيير . وظهر تأكيد أساسى من خلال كلام سارتر وهو النظر إلى الكلمة بوصفها فعلا له أبعاد متعددة أبرزها وأهمها هو الوجه السياسى .

وانضم ميرلوبونتى إلى هذا الموقف وأشار بأنه لم يعد ممكنا على الإطلاق معالجة المسائل السياسية من وجهة النظر الأخلاقية التقليدية كما أن التخاصم بين فئتين أحداها مؤيدة والأخرى مناهضة لمبدأ يظن أنه الحقيقة بطريقة مجردة، لم يعد أيضاً لائقا بموقف الكتاب على نحو ما كان من قبل سنة ١٩٣٩

---

(١) أنظر كتاب أدبنا والاتجاهات العالمية للمؤلف .

فى فرنسا . وجاء نشر هذا المقال فى يناير سنة ١٩٤٦ مما أكد الدور النهائى للفلسفة الوجودية ولرجالها .

وأكد هذا كله أن الحرية صارت فى مأزق كما أصبح من الضرورى أن يختار كل من الأدباء المعسكر الذى يرضاه لنفسه ويود أن ينتمى إليه .

وهذا ينم عن أبعاد المشكلة القائمة أمام الفلاسفة الوجوديين . فمن المستحيل بالنسبة إلى الكاتب الوجودى أن ينعزل أو أن يبقى بمعزل عن اختيار موقف بين جملة المواقف الماثلة فى العصر الحاضر نتيجة دخول العالم بأسره وبكل ما فيه من القوى فى معركة كبيرة من الحرب الباردة (والساخنة أحياناً) التى لا تسمح لقلم بأن يظل يناجى ليلاه وحدها .

وإذا كان لا مفر من مخرج وجودى من هذه الأزمة فلا يمكن أن تقف الوجودية إلا فى صف الديمقراطية بمعناها الحقيقى . وهى ديمقراطية ديناميكية قادرة على أن تغير من كل الأبنية الإقتصادية والاجتماعية القائمة . ولا تمضى فى اتجاهها على أساس نظرية تقليدية معروفة أو على أساس التمسك بمبدأ «الثورة القانونية» الذى حاول الكثيرون أن يشيعوه بين المثقفين الغربيين . بل تحرص الوجودية على تنفيذ مخططها الديمقراطى الإنسانى فى دقة كاملة .

ومن المعروف أن سارتر أصدر فى السنوات من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٥١ التى تحددت بها المرحلة الثانية من حياته روايات طرق الحرية ومسرحيتى أموات بلا قبور والمومس الفاضلة وكتابه عن بودلير والجزء الأول من المواقف والمسرحية العالمية « الأيدى الملوثة » وبحثه الهام عن الوجودية نزعة إنسانية . ويكفى أن نشير إلى هذه الأعمال لنعرف محور الأفكار التى صارت الوجودية تهدف إلى تحقيقها إلى جانب ما ظهر من اتجاه مجلة العصور الحديثة .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى كتاب هام أعلن سارتر عنه فى تلك الفترة ولم يصدره إلى الآن وهو كتاب « الإنسان » . وقد وعد به سارتر ليجعل منه بحثاً فى الأخلاق مؤسساً على الإختيار العملى وحدد فى مجموعة المقالات والمحاضرات التى عرضها فى تلك الأيام الإتجاه الذى كان يذهب إليه فى تفكيره الأخلاقى ليصبح نواة لفلسفته السلوكية العملية فيما بعد .

ولا ننسى أيضاً أن هذه المرحلة الثانية فى حياة سارتر تلى المرحلة الأولى التى ظهر فيها كتابه العملاق عن الوجود والعدم . وكان قد وضع فى ذلك الكتاب شيئاً رهيباً بالنسبة إلى الفكر البشرى والضمير الإنسانى والحرية الفردية .

وتأهب الجو العام فى الفكر العالمى لأزمة حادة على أثر إنتشار المبادىء الوجودية الأولى فى الصحف والمجلات والكتب والدوريات وعلى ألسنة المحاضرين ورجال الجامعات وأصحاب الندوات والصالونات وفى المقاهى والحانات الليلية ، وعرفت الوجودية بأنها فلسفة العبث واللهو والرذيلة وشاع فى كل مكان أن الوجودية تختار ملكة للرذيلة فى كل سنة واختلطت تجارة السياحة بعبارات الدعاية المؤلفة من ألفاظ غير مفهومة يزعم أصحابها أنها وجودية . وصارت عبارة « البحث عن الإنسان » على ألسنة الراقصات والسائحات والبنات المهاجرة إلى باريس تحت شعار الوجودية . وتعلقت دعايات مغرضة بالشعارات السياحية والطائفية زاعمة أنها من صميم المذهب الوجودى .

وهرع الناس من كل حدب وصوب لرؤية الوجوديين بالطرقات والمقاهى الباريسية فى شوارع سان جيرمان وسان ميشيل . وزعم أصحاب المحلات التجارية فى كل مكان أن سارتر وسيمون دى بوفوار يشتريان مأكولاتهما منها كما أشيع أنهما يكتبان مؤلفاتهما فى مقهى فلور . وصار هذا المقهى فجأة

مقصد كل الصحفيين وأنصاف المثقفين والمتفرجين على زعم أنهم وجوديون .
وتكررت المساجلات العلنية بين سارتر ومحدثيه فى ذلك المقهى حتى اضطر فى النهاية إلى التقليل من جلساته هناك لاقبال الصحفيين عليه وتزاحمهم على لقائه ومحادثته . وعندما اختفى سارتر من المقهى ظل المكان نفسه مقصد الرواد من كل مكان .

ولقيت يوما فى مقهى « الديماجوه » الملاصق لمقهى فلور أديبنا الفنان توفيق الحكيم وهو جالس جلسته التى اعتادها فيما مضى بالقاهرة على رصيف مقهى الجمال بشارع عدلى وعلى رصيف مقهى ريتس الذى كان فى الموقع الدائرى على ناصية شريف وقصر النيل أسفل عمارة الايمو بيليا . وكان ذلك سنة ١٩٥٣ فأقبلت على الأستاذ الكبير أحييه وأقول له : كانوا فى القاهرة يزعمون أنك تجلس فى الريتس أمام البنك الأهلى لحماية رصيدك بالبنك بنفسك .. فماذا تراك تحمى بجلوسك هنا ؟

وضحك الأديب ودعا لى بقهوة بسرعة وهو يقول : أحسن تقول أيضاً أننى بخيل فى باريس كما يقولون عنى بالقاهرة .. والواقع ياصديقى أننى هنا فعلا أحمى شيئا .. بل وما أكثر ما أتمنى أن أحميه على قارعة الطريق هنا .. هذا الزاد الضخم من الحسن .. هذه الفتنة المكدسة يكاد يحمل منها كل شخص ما يتمناه . وليس لى سوى أمنية واحدة وهو أن أعيش إلى الأبد حارسا عليها .

ومضى الحديث بيننا عن سارتر والوجودية فقال انه لا يجد مدرسة يمكن أن ينتمى اليها بفكره السابق واللاحق سوى هذه المدرسة . وقال اننى كنت أصوب من أشار إلى هذه النقطة الجوهرية فى تفكيره فى مقالاتى عنه سنة ١٩٥٠ بمجلة الثقافة وانه يعتز بهذا التفسير الوجودى لآرائه .[1]

---

(١) هذه المقالات نشرت مرة أخرى بكتابى عن الأسس المعنوية للأدب .

وقد سبق توفيق الحكيم الفلسفة الوجودية إلى عدد من الأفكار بالفعل وان لم يملك الجمهور المناسب لمتابعة آرائه إلى أشواطها . وعندما شرعت الوجودية فى تحديد مفهوماتها أحس « الحكيم » بأنه ممسك بأول الخيط — على أقل تقدير — الذى سارت فيه وأنه لا يجد ازدهارا لأفكاره أجمل مما حققته الوجودية تحت ناظره .

وأذكر بهذه المناسبة أيضاً عبارة نطق بها العقاد فى حياته وكررها مرات وهى أنه هو نفسه وجودى وأنه لا يجد شيئا أقرب إلى ذهنه من الفلسفة الوجودية وبخاصة فى مفهومها عن الحرية .

ولكن من الواضح أن كل ما سطره يراع سارتر أوفاه به لسانه فى تلك السنوات التى تلت الحرب لم تكن تصلح فعلا لقيادة سياسية بالمعنى الديمقراطى لسبب بسيط وهو أنها لم تكن قد اتخذت بعد خطوات فكرية حاسمة من أجل بناء مفهومها الاشتراكى على أساس التفكير الطبقى أو مفهوم الطبقة .

وكان من الضرورى بعد ذلك أن يواجه سارتر المشاكل الحقيقية مباشرة . ولم يكن من السهل أن يستمر فى تفكيره عن عينية الحرية بدون أن يطرق موضوع العمل الإنسانى وحاجات الإنسان وأن يجعل من هذه النقاط مبادىء انطلاق إلى آفاق التفكير الاجتماعى والاشتراكى .

ولا يمكن فى الواقع أن نؤسس أخلاق البراكسيس أو الممارسة الفعلية مع الاقتصار على تحليل معنى الحرية بغير تقدير تاريخى واجتماعى فى آن معا . وقد ظل الصراع فى نظر سارتر على صفحات الوجود والعدم قاصرا على الصراع بين الأواعى (جمع وعى بمعنى شعور) البشرية . ولم تكن صور الصراع الأخرى أكثر من انعكاسات تترتب على هذه الصراعات المحدودة داخل مجالات الوعى الإنسانى وفى إطار النفوس البشرية . أو بعبارة وجيزة لم يظهر

فى التحليل الوجودى فى تلك المرحلة أى تأكيد لنوعية الحدث التاريخى كما لم يكن يجرى فيها أى تخصيص للظاهرة الاجتماعية .

ولا يعنى هذا كله سوى شىء واحد وهو أن سارتر اهتم أساسا فى هذه المرحلة الثانية من حياته كأديب ومؤلف وفيلسوف بشىء واحد وهو محاولة وضع أخلاق كلية تنتقل بالحرية إلى شكلها النهائى وتجعل من الحرية العينية أيضاً مضمونها الأصيل .

أما ميرلو بونتى فكان قد انطلق فى ذلك الوقت بحثا عن ماركسية جديدة خالية من التوكيدية ، حاول ميرلو بونتى تعميق الماركسية عن طريق تفريغها من الاعتقادات القطعية . ولذلك عمد إلى الحديث عن الرجل التاريخى فى مجلة العصور الحديثة وشيد آراءه وتحليلاته فوق بنيان ثابت من نظريته فى التاريخ. وصار يمثل العمل السياسى البحت فى المجلة ويتولى الاشراف على كل مسائلها وأصبح مسئولا عن هذا الجانب مسئولية كاملة . وتعود فى ذلك الوقت لقاء الماركسيين من أمثال بيير هيرفيه وكورتاد وديزانتى . غير أن المجلة لم تذهب قط إلى حد التأييد الكامل أو الاتفاق الكلى مع أية فئة من الفئات . وألقى ميرلو بونتى بكلماته النارية فى وجه الجميع وقال عنهم كلهم أنهم يتصفون بالواقعية فى التعرف على طريقهم وبالانتهازية والتحايل من أجل قضاء مآربهم .

ولعل مجلة العصور الحديثة لم تستمر إلا بقصد القضاء على البديل عن هذا كله على وجه الخصوص وهو الموقف الساخر أو اللامبالى . فلم يكن أمام المثقفين إلا أن يتجمعوا تحت هذا الوضع الذى عمدت المجلة إلى رفضه كبديل عن الانتهازية والانتفاعية وواقعية الارتزاق .

أما سارتر نفسه فكان قد وقف صراحة فى صف الصراع الطبقى وطائفة البروليتاريا منذ سنة ١٩٤٤ كما أعلن هو نفسه ذلك فى مقاله « حول الوجودية »

فى صحيفة « الأكسيون » . ومما لاشك فيه أنه كان ماركسيا منذ بداية حياته وإن ظل هذا الطابع خفياً بعض الشىء بسبب موقف الماركسيين الفرنسيين أثناء الحرب من الألمان . ومن المعروف أن الماركسيين الفرنسيين هادنوا الألمان على أثر عقد اتفاقية الصداقة وعدم الاعتداء بين روسيا وألمانيا فى أوائل الحرب . ولعل هذا الموقف قد عاق استمرار سارتر فى خط واضح المعالم منذ البداية على نحو ما فعل سواه .

واستطاعت مسرحية الذباب كما قلنا من قبل فى نهاية المرحلة الأولى من حياة سارتر أن تسجل كل التغيير العميق الذى أحدثته الحرب، وكل آثار الأسر والتعذيب وحركات المقاومة فى فكر فيلسوفنا الكاتب .

وانتهت تلك المرحلة بظهور العامل السياسى القوى الذى اقترن بالإيمان بالبروليتاريا واعتبار أى اعتداء عليها أو ايذاء لها خيانة كبرى . وأعلن سارتر انضمامه إلى الخط الماركسى ولكنه كالعادة لم يكن قادراً على أن يكف عن النقد حيثما أمكن ولم يستطع مقاومة الرغبة فى تأييد السلام ومناهضة سياسة الضغط والقوة والحرب الباردة .

وفى شهر ديسمبر سنة ١٩٤٦ اتخذت المجلة بكامل هيئة تحريرها موقفاً عنيفاً واضحاً موحداً حول حرب الهند الصينية . وظهرت المجلة فى ذلك الشهر وفى صدرها افتتاحية العدد باسم هيئة تحريرها حول موضوع تلك الحرب . وكان لهذه الافتتاحية أهميتها لاتخاذها موقفاً عدائياً من السياسة الحكومية بصفة حاسمة فى هذه المسألة . وترجع أهميتها كذلك إلى أنها إعلان عن سياسة عدائية للاستعمار الأجنبى فى كل صوره، وهى سياسة سارت عليها المجلة طيلة العشرين سنة الأولى من تاريخها. وهو موقف تكرر أمام المسألة الجزائرية والمسألة الأفريقية والمسألة الخاصة بالسياسة الأمريكية ومشروع مارشال سنة ١٩٤٨ .

وأكد سارتر فى إذاعة له بالراديو الفرنسى سنة ١٩٤٧ أن الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد رفض قاطع . ولو استمر الإنسان فى قول « لا » لأصبح حتما قوة عنيفة مخربة . ولا يهم الوجودية أن تحطم إحدى الكتلتين لصالح الأخرى بل يهمها أن تنظم صفوفها بين الكتلتين . ولا ينبغى أن تكون هذه الحركة فرنسية أو أوربية فقط ، بل لا بد أن تتخذ صبغة عالمية ، وعلى الفرنسيين المبادرة إلى ذلك .

وأدى هذا الحديث الإذاعى إلى القطيعة بين سارتر وريمون آرون . وريمون آرون هو أستاذ علم الاجتماع حاليا بالسوربون وهو يهودى مؤمن بالرأسمالية والحرب والفاشية ومن هيئة صحيفة الفيجارو الفرنسية وعداؤه للاشتراكية شىء بالغ الحدة وان كان يتمتع بقدرات عالية فى التأليف والكتابة. وهو خصم لدود لكل تحرر ولكل تقدم ويضع نفسه فى خدمة الفكر الرأسمالى والسياسة الغربية المتزمتة إلى آخر درجة ممكنة .

وحصلت قطيعة أخرى مع الكاتب (الوزير بعد ذلك) أندريه مالروه وكان الخلاف الأكبر سنة ١٩٤٧ يدور حول سياسة ديجول أو النزعة الديجولية فى السياسة . فانبرى ميرلوبونتى للهجوم بالتالى على مالروه واتهمه بأنه يحاول أن يمزج بين التروتسكية والنزعة الديجولية كما حرص على أن يقرن بينهما بصفة دائمة. وأدى هذا الاتهام إلى كثير من الخلافات لأن مالرو عرف قبل الحرب بأنه معاد للنزعة التروتسكيه .

واشتد الصراع الذى وقفت فيه مجلة العصور الحديثة موقفا صلبا لا هوادة فيه أزاء السياسة المتبعة فى العالم الغربى بالمفهوم الأوروبى التقليدى . ولم تقدم أية تنازلات حيال المواقف التى يشتم منها محررو العصور الحديثة رائحة العداء الاستعمارى لقضايا التحرر أو لقضايا الطبقات العاملة .

وعمدت مجلة العصور الحديثة فى أكتوبر سنة ١٩٤٩ إلى الهجوم على التجربة العمالية الانجليزية فى افتتاحية العدد . واعتبرت المجلة تلك التجربة العمالية الانجليزية صورة من صور الاستعمار الانجليزى المقنع . وانتهزت المجلة هذه الفرصة لتهاجم بصفة منقطعة النظير سياسة القمع والأرهاب التى اتبعها الانجليز والأمريكان فى اليونان .

وكان فرنسيس جانسون تلميذ سارتر المخلص وصديقه فى كثير من الأعمال الفلسفية . وهو من أبرز الذين كتبوا فى الموضوعات الفلسفية وفى فلسفة الظاهريات وقد دعا فى مقالاته بالمجلة إلى أن يعترف الفرنسيون بالواقع الجزائرى الحقيقى وبالكيان الجزائرى الجديد وهاجم السياسة الفرنسية فى الجزائر وانتقد بشدة كل التقديرات التعيسة والترتيبات السقيمة التى تمضى على سنتها فرنسا فى الجزائر . وأعلن جانسون أنه وهب نفسه لقضية العدالة والإنسانية فيما يتعلق بالمشكلة الجزائرية وأنه على استعداد للصراع تأييداً لموقف الجزائريين حتى الموت .

وعلى الرغم من ذلك كله لا ينبغى أن نقرن بين سياسة الوجودية وسياسة الماركسية فى فرنسا على خط مستقيم . وهذه إحدى النقاط الجوهرية فى فهم فلسفة سارتر وفى تحليل مشاكلها . ولا يخفى علينا أن المواقف السياسية والفلسفية تختلف اختلافا جوهريا فى الوجودية عنها فى الماركسية . ولم يكن سارتر قادرا يوما على أن يغفل الفروق الميتافيزيقية والإنسانية والعملية فى نظام البراكسيس فيما بينه وبين الماركسية .

وعاب سارتر على الماركسية تلك الميتافيزيقا المقنعة فى شكل وضعية فلسفية فى بحثه الكبير عن المادية والثورة سنة ١٩٤٦ ، وهو البحث الذى قمنا بنشر ترجمته ضمن النصوص المختارة من أعماله فى هذا الكتاب ، ورفض بوضوح

كل ما يسمى بجدل الطبيعة كما أنكر كل الجدل المادى فيما عدا فضله فى هدم المثالية التقليدية وتحطيم كل تأملية بورجوازية . وظلت الماركسية بالنسبة إليه أداة فعالة فى يد الثوار وإن بقيت ذات أخطاء أنطولوجية بالغة فى نظرية الوجود والمعرفة . وبالإضافة إلى ذلك كله اعترض فيلسوفنا الوجودى على تحليلات الماركسية وتفسيراتها للأبنية السامية ولنظرية الانعكاس . ويوضح سارتر دور الماركسية فى تطهير المجتمعات من العقائد المثالية الجوفاء ، ولكنه يحرص فى الوقت نفسه على أن نظل حذرين من أية غيبيات ماركسية فيما يتعلق بتعريف الإنسان وتفسير الحقيقة . ويطلق سارتر تعبيرات شديدة القوة على الاسكولائية الماركسيه أو الماركسية الاستالينية الجديدة فى لهجة مليئة بالسخرية . ومما لاشك فيه أن سارتر يعمد إلى هذا الأسلوب من أجـــل التخفيف من خطر مقالات الماركسية فى التفسيرات الفلسفية والاجتماعية . وفى النهاية تمنى سارتر لو أمكن للماركسية أن تغير من مشروعها الثورى وأن تختار عقائدية جديدة حتى لا تقضى بما تحمله من أثقال وأوهام على معنى التاريخ وفلسفات الإنسان الحديثة المتجددة .

وشارك ميرلوبونتى فى هذا الموقف مشاركة جادة وقاسمه هذه الحملة وتمنى أن توفر للماركسية موقفاً خالياً من الأوهام ومطابقاً لـكل ما هو تجريبى ولـكل ما ينبع من صميم الإرادة الإنسانية . وأكد سارتر فى هذا المعنى أنه لا يمـكن أن يتحقق خلاص الإنسان إلا بتحرير الطبقة العاملة وإن أدى هذا بالفـكر إلى الوقوع فى مشكلة تقسيم الأمانة الملقاة على عاتقه ، بالنسبة للحقيقة من جهة وبالنسبة للطبقة العاملة من جهة أخرى ، قسمة عادلة .

وقد لعب الفارق الـكبير بين مفهوم الثقافة الشخصية والفعل السياسى دوراً هاما فى صميم الفلسفة الوجـــودية . ولم يستطع سارتر وسيمون

دى بوفوار أن يتجاهلا أهمية الاختلاف القائم فى الحياة بين كل من المشتغل بيده والعامل بذهنه وتناولا هذا فى دراسات عديدة . ولـكن أبلغ ما استطاع سارتر أن يعالج عن طريقه هذه المشكلة هو مسرحية « الأيدى الملوثة » . فهى أجمل عمل مسرحى أخرجته فرنسا فى فترة ما بعد الحرب لما تحمله من تعبير هائل عن حيرة المثقف ودوره فى السياسة العامة ومدى قدرته على مواجهة الواقع .

وتتألف مسرحية الأيدى الملوثة من البطل هوجو الذى يمثل عضوا فى الحزب ولـكنه لا يلقى فيه أى احترام أو تقدير . يمضى هوجو وقته فى الحزب مهملا أو شبه مهمل من الآخرين ولم يدفعه إلى الانضمام إلى الحزب أى دافع من دوافع الفقر أو الحاجة ولم يمر من قبل بأى ظروف تجعله يضطر إلى الانضمام إلى الطبقة العاملة التى يمثلها الحزب ولم يكن له فضلا عن ذلك أى مطمع شخصى من أجل الوصول إلى أى منصب أو غاية عملية مفيدة فى حياته ، بل كان انضمامه إلى الحزب تعبيراً ذاتياً خالصاً نابعاً من صميم إرادته الشخصية . ولهذا السبب كان هوجو شاعراً شعوراً واضحاً بحريته وكان واثقاً من أنه محكوم عليه بأن يدخل حريته فى دور التحقيق والتنفيذ مع كل ما يحيط بذلك من انفعالات . وعلى الرغم من كل شىء . فقد أراد أن يحصل على ثقة الآخرين فى الحزب وأن يقدروه حق قدره وأن يعتمدوا عليه فى الأعمال الخطيرة حتى لا يوصف بأنه جبان رعديد .

ويوجد فى المسرحية أشخاص آخرون مثل شايلك وجورج وكلاهما أعضاء القاعدة فى الحزب وهما يمثلان الخشونة الـكاملة فى السلوك والتصرف كما يوجد فيها أيضاً هوددرر الذى يمثل دور الرجل النموذجى القوى الواضح الذى يشغل المركز الرئيسى فى عمله ويملى إرادته فى كل شىء .

وقبل هوجو القيام بمهمة خطيرة بأمر بعض زعماء الحزب ووافق على أن يقوم بها حرصا على بلوغ مأربه الحقيقى فى تحقيق عمل مجيد يأخذ به مكانته فى أعين

الآخرين . ويتلخص هذا العمل ببساطة فى قتل هودرر. وذهب هوجو وزوجته للعمل مبدئياً فى سكرتارية هودرر بقصره الذى يعيش فيه . وكان ذهاب هوجو إلى قصر هودرر لمعاونته فى أعماله مجرد حيلة للنفاذ إلى قصره والتمكن من قتله بصورة سهلة أكيدة . واضطر إلى أن يبدو طبيعيا فى تعاونه فى وظيفته عند صاحب القصر أول الأمر حتى تتاح له الفرصة فينتهزها ويقضى على حياته .

ولكن هوجو طال به المقام داخل القصر واستغنيه رجال الحزب واعتقد الكثيرون أنه لن يصلح لمهمته وطالبوه بانجاز مهمته فى أول مناسبة والانتهاء منها بالسرعة المطلوبة . وإذا بالبطل ينتابه التردد والتخوف والتراجع وإذا به يرتد إلى طبيعته الذهنيــــة فلا يكاد يجرؤ على تصويب المسدس لاطلاقه على هودرر . وهكذا صار هذا الفعل مشكلة عنيفة بالنسبة إليه لأنه لم يستطع أن يتصور قتل إنسان يعامله هو وزوجته معاملة حسنة فى العمل المناط بهما بالقصر . وصارت الزوجة فى موضع سكرتيرته هى أيضاً فى انتظار أداء زوجها لمهمته .

وتحكى هذه المسرحية فى أحداثها الأولى موقفاً أرضيته الرئيسية جماعية والموقف الرئيسى فيها يخص احدى الجماعات وهى الفئة الـكادحة التى تحرص على ألا يهادن هودرر ورجاله بعض الأحزاب الأخرى وألا يقبل أن يتصالح للتفاهم حيال قضية معينة .

وعندما وجد هوجو نفسه مؤيداً لوجهة نظر الرؤساء الذين أرسلوه لأداء المهمة ورشحوه للعمل مع هودرر تمهيداً لنجاحه ، لم يربداً من أن يقبل القيام بمهمة القتل للرئيس المتعاون مع الأحزاب الأخرى لأغراض تشين الحزب . ولكنه عندما أصبح وجها لوجه فى داخل القصر مع هودرر وعمل فى خدمته أحس بالوحدة وشعر برهبة الانفراد بالهدف . وهو نفس الدور الذى أداه أوريست من قبل فى مسرحية الذباب مع اختــــلاف التاريخ ومع اختلاف

الأغراض . ومن الواضح أن هوجو يعيش فى بيئة ذات مشاكل جديدة معاصرة . فليس همه أن يعارض الآلهة ويرفض أحكامهم ويعترض على أعمالهم وليس من شأنه أن يستجيب لدواعى الندم وتأنيب الضمير فى موقف بطولى بل يعنيه شىء واحد وهو أن يعمل كانسان وسط الناس وضمن مجموعاتهم من أجل تحرير هؤلاء الناس .

واختلف الطابع هنا لأن الأمر لم يعد يتطلب تمرداً على نمط ما جرى فى مسرحية الذباب بالمرحلة الأولى من حياة سارتر الكاتب وإنما صار يقضى بالثورة ويمليها املاء هنا فى المرحلة الجديدة الثانية .

ومن خلال شخصيتى أوريست وهوجو والموازنة بينهما نستطيع أن ندرك كل الفوارق بين المرحلة الثانية . فالشخصيتان تنزعان بالتأكيد نحو الفعل وتتطلعان إليه . وكلتاهما توجد فى نفس الموقف معزولة عن الناس وتحرصان على أن تحوزا القبول لدى هؤلاء الناس . ولكن يقع اختلاف واضح بين الناس هنا والناس هناك . فالناس الذين يواجههم أوريست يختلفون عن الناس الذين يواجههم هوجو . والناس الذين يواجههم هوجو يختلفون فى أنهم لايمكن خداعهم أو التأثير عليهم أو استغلالهم لأنهم فى صراع مستمر ولأنهم يحسون بوضوح مهمتهم وهدفهم على الرغم من اغترابهم وسط المجموع فضلا عن صراحتهم بينهم وبين أنفسهم فيما يتعلق بوضعهم . وهم بالإضافة إلى ذلك يرون الحرية ضرباً من الوهم إذا لم يحصل عليها المرء بجهده وعرقه على نحو ما يفعـــــلون .

وإذا كان هوجو قد وصل إلى هذا الحد فقد حقق فعلا حقيقا وهو انضمامه إلى الحزب وقيامه ببعض أعماله . ولكن هذا الفعل بالنسبة إلى رجال الحزب ليس سوى حركة عابرة بسيطة لأنهم ينهضون من طبقة كادحة بالفعل . أما فى

نظره فقد هجر قومه وعامة الناس فى الوسط الذى عاش فيه لكى يعيش بين قوم آخرين لا يرون فيه إلا شخصاً طارئاً عليهم دون أن يكون منهم . السبب فى هذا هو أنهم لم يقبلوا للانضمام إلى الحزب لنفس الأسباب التى أقبل هو من أجلها للانضمام إلى الحزب . فهم أقبلوا للانضمام إلى الحزب — هم وأترابهم — لمجرد الهرب من الجوع فى حين أنه لم يشعر يوما بالجوع . وكانوا يحثونه على الأكل فى طفولته ويفرضون عليه الشبع كل وقت . أما هو فالأمل الأكبر الذى يرجو أن يحققه من وراء الانضمام للحزب هو أن يحظى الناس جميعا بحقوقهم فى يوم من الأيام.

ولهذا فقد اعتزل هوجو أهله وأصحابه وأبناء بيئته ليعيش معزولا مرة أخرى بين قوم لا يمكن أن يصير واحداً منهم بحكم نظرتهم إليه . ولهذا فقد بقى بدون ارتباط جماعى من أى نوع . وتعقدت مشكلته لأنه لم يعد يهدف إلى ما كان يطمع فى تحقيقه بالاشتراك فى الحزب وإنما صار يهدف إلى أن يفرض نفسه عليهم . لم يعد هوجو يرمى إلى تحرير الناس بقدر ما أصبح يريد أن يدفعهم إلى النظر إليه بعين الأعتبار وأن يشعر هو نفسه بأنه موجود بينهم وأنه موجود أمام نفسه . وصار همه الأكبر أن يحقق المهمة التى كلفه بها رجال الحزب والتى نال ثقتهم بشأنها .

وعندما اضطلع هوجو بأعباء الأعمال التى كلفه بها هو درر فى قصره ادرك هذا الأخير حقيقة شخصية هوجو . ولعله الشخص الوحيد الذى أمكنه أن يفهمه وأن يتعرف على حقيقة الموقف الذى يعيش فيه ويشعر بأزمته . وأعطاه هودرر ثقة كاملة فتعطلت المهمة التى جاء هوجو من أجلها . وشعر هودرر بكل المحركات الشخصية الفردية والدوافع الذهنية الكامنة فى عقل هوجو والتى تجعل منه نقيضه من حيث النمط الإنسانى . وقال :

هودرر — انك لا تحب الناس ياهوجو . . أنت لا تحب سوى المبادىء.

هوجو — الناس ؟ ولماذا أحبهم ؟ هل أحبونى هم أولا ؟

هودرر — لماذا قدمت للانضمام إلينا فى الحزب إذن ؟ فما لم نحب الناس استحال علينا العراك والصراع من أجلهم .

هوجو — لقد انضممت إلى الحزب لعدالة قضيته وسأخرج منه لو انحرف عنها . أما الناس فليس يهمنى ما هم عليه وإنما ما يمكن أن يصيروا إليه .

ومن هذا يتضح أن هوجو قد ابتعد عن الناس لأنهم لم يرعوه أى التفات ولم يعطوه أى إهتمام . لقد أهمله الناس فاختار الاندماج مع العدالة المطلقة والافتتان بالعنف المطلق والإيمان بالنقاء الكامل وهى كلها مسائل حاسمة لا ترحم ولا تعرف الغفران فى أى تهاون أو تقصير لأنها تجريدات مريعة لا إنسانية فيها . وقد وقف هوجو فى صف كل تلك التجريدات لكى يعثر على الإحساس بالحقيقة ولكى يأخذ نفسه مأخذ الجد .

وصار لا يشغل نفسه بالتالى إلا بالأنتصار من أجل اعلاء الأفكار وتأييد المبادىء . ولم يعد يوافق هددرر أو يحتمل أكاذيبه التى يطلقها فى سبيل تأكيد سياسته . أما هودرر فلا يضع نصب عينيه إلا الواقع ولا يرى الفضل لشىء ما لم يكن وسيلة فعالة ناجحة ويقول لهوجو : أننى أرسم سياسة حية لقوم أحياء . وفجأة يتجه إليه ويقول له :

هودرر — هل تريد أن أعاونك ؟

هوجو — ماذا ؟

هودرر — انك تبدو كما لو كنت بدأت بداية سيئة . فهل تريد أن أعاونك ؟ .

هوجو (مرتعداً) : لا . . لست أنت (ثم يتمالك) لا يملك أحـــد أن يعاونني .

ولم يستطع هوجو أن يقاوم الإغراء الطبيعي في مثل شخصية هودرر فهو الشخص الوحيد الذي وثق به وان غالب نفسه أمامه .

هودرر ـــ أنا أثق بك .

هوجو ـــ أنت ؟

هودرر ـــ بالتأ كيد . . فأنت صبي ينتقل إلى سن الرجال بصعوبة ولـكنك تصبح رجلا لائقاً جداً إذا مهد لك أحدهم السبيل .

وهذا الموقف يمثل قمة المسرحية لأنه يعبر عن دلالات وجودية كثيرة في التفاهم الأصيل بين وعيين مهما بدا الفاصل بينهما في أول الأمر . وكانت جيسيكا زوجة هوجو حاضرة أثناء هذه المحادثة . وبلغ الـكلام بينهما مرحلة الجدية البحتة . وانصرف هوجو من الغرفة ليفكر في الأمر ، ولـكنه سرعان ما عاد بعد ثوان مقتنعاً بقبول الأتفاق وهم بأن ينطق بالموافقة . ولـكن الموافقة لا تتم لسبب بسيط وهو أن جيسيكا زوجة هوجو كانت أسرع من زوجها إلى أحضان هودرر وشاهده يقبلها فثار من جديد لظنه أنه كان موضع مساومة وخديعة وأفلت منه احساسه بالثقة التي كان هو درر قد منحه أياها . ودار بينهما حوار بسيط انتهى بانطلاق الرصاص من مسدس هوجو وسقوط هودرر مقتولا بعد أن أقر أمام حراسه بأنه كان عشيقا لجيسيكا سكرتيرته وزوجة هوجو وأمرهم بألا يؤذوه على الإطلاق .

وهـكذا نجحت المهمة برغم هوجو وبرغم الظروف . وفي اللحظة التي تواعدت فيها حريتان على التفاهم وأمكن كلا منهما أن تتعرف على الأخرى وقعت حادثة تافهة وتدخل العبث ليضع نهاية للاتفاق . وإذا بالغيرة وحدها

تدفع هوجو إلى أن يشحذ همته لينقض عليه وكأنه كان أضعف وأهون من أن يقتل بغير ظروف مؤيدة . وإذا به يكشف بعد فعلته أعماق الوعى البشرى فينتحر هو الآخر وينفذ الاعدام فى نفسه قائلا : غير صالح للخدمة من جديد .

ومن المفروغ منه أن هذه الطريقة فى التعبير مليئة بالايحاءات كعمل مسرحى وجودى إزاء الحياة العامة . وتمثيل الأشياء وتقديمها على هذا النحو يفسر لنا وضع سارتر الوجودى حيال الحزب الشيوعى ويظهر لنا موقفه منه . وهو موقف ينبغى تسجيله هنا لأهميته بالنسبة إلى هذه المرحلة خاصة وأن سارتر لم يقبل قط أن يكون حزبياً على الرغم من انتمائه الفكرى إلى الماركسية . وهى عبارة نطق بها هنا فى القاهرة فى إحدى محاضراته حين قال عن نفسه انه ماركسى ولايعنى ذلك طبعاً أكثر من أنه ينتمى إلى الفكر الماركسى مهما شابت مواقفه معالم غير حزبية . والانتماء إلى الماركسية كفكر لا يعنى إطلاقا الانتساب إلى الحزب لأن الماركسية كفكر تمثل خط سير محدد لا يختلط بما عداه بدون مسلك حزبى وبدون تهاون فى استبعاد الملامح السياسية الغربية عن هذا المفهوم المبدئى .

ولا يغيب عنا هنا أن سارتر الماركسى كان يمثل خطراً لا مثيل له فى تلك الفترة على الحزب الشيوعى ، واحتفظ دائماً بمبدأ الصداقة والتأييد مع النقد وأن كان الحزب نفسه قد أشفق كثيراً من الآثار التى قد تنتج عن نجاح الوجودية وانتشارها الكاسح . وعلى الرغم من الاتهامات البشعة التى وجهها الشيوعيون لسارتر فقد ظل أميناً فى موقفه الصديق، أميناً فى نقده البناء حريصاً على استمرار العلاقة فى أزدهارها بدون أن تنصاع للعداوات الحمقاء .

وفى الفترة التى عرضت فيها مسرحية الأيدى الملوثة بلغت الحملات الشيوعية على الوجودية أعلى درجاتها . ولم تكن المسرحية عدائية ضد

الشيوعية على الوجودية أعلى درجاتها . ولم تكن المسرحية تهاجم الشيوعية بقدر ما حملها الناس فى ذلك فى الوقت اشارات ودلالات تنم عما كان يشاع من ألوان الجرائم فى عهد استالين . وقالت سيمون دى بوفوار ان الناس ظنوا أن المسرحية تهاجم الشيوعية لمجرد تعاطفهم الشخصى مع البطل هوجر .

والواقع أن الوجودية تستمر فى دعوتها إلى الوضوح وإلى المبادىء وإلى الاتجاه الإنسانى كأساس لموقفها السياسى حيال الشيوعية إلى آخر هذه المرحلة الثانية من مراحل حياة سارتر سنة ١٩٥١ فى حين أنها لا تكاد تختلف فى قليل أو كثير عن الشيوعية فى موقفها السياسى حيال الغرب . وقالت افتتاحية العصور الحديثة سنة ١٩٤٧ ان السياسة الوحيدة السليمة هى تلك التى ترمى إلى الكشف عن كل استغلال وضغط وارهاب داخل الاتحاد السوفييتى أو خارج الاتحاد السوفييتى .

ولا يمكن أن يداخلنا الشك فى أن نهاية هذه المرحلة كانت بداية السنوات التى شرع سارتر يلقى فيها بنفسه بين الجماهير وصرح فيها بمفهوم الاشتراكية الثورية وتألفت بالفعل الجبهة الديمقراطية الثورية فى مطلع سنة ١٩٤٨ من الصحفيين والمشايعين للوجودية وللمفكرين اليساريين غير الشيوعيين . وكان جان بول سارتر وموريس ميرلوبونتى عضوين مؤسسين وان لم يحضر الثانى أى اجتماع من اجتماعات اللجنة العليا مع استمراره فى الاشراف السياسى على مجلة العصور الحديثة .

وأعلن سارتر أن هذا القرن هو قرن تخليص العالم من الاستعمار . وأكد أمام حشد هائل من أبناء شمال أفريقيا ومراكش على وجه الخصوص فى ١٨ نوفمبر سنة ١٩٤٨ أن اليسار الفرنسى يلقى نفس الضغوط التى يلقاها الأحرار المراكشيون وبنفس الأيدى الآثمة . واعتمد سارتر وأصدقاؤه سياسة الحياد

الإيجابى وتبذوا فكرتها سواء كسياسة خارجية أو كسياسة داخل فرنسا نفسها بين التكتلات المتعاونة والمتخاصمة من كل الجبهات .

وحمل سارتر حملة لتأييد السلام فى الهند الصينية سنة ١٩٤٩ .

وخص يوما بحملة كاملة ضد الدكتاتورية والحروب .

واستمر سارتر يدافع عن الحياد الايجابى ويبدى اعتراضه على حلف الأطلنطى ثم استقال من الجبهة الديمقراطية الثورية يأساً من نجاحها فى المحافظة على جوهر الفكر الثورى الأمين فى ١٥ أكتوبر سنة ١٩٤٩ .

وأحدث هذا كله فى أرجاء العالم دويا هائلا كأنما صار الفيلسوف سارتر هو المحرك الأكبر لكل حقائق هذا القرن . وصدق فيه قول المتنبى :

وتركك فى الدنيا دوياً كأنما تداول سمع المرء أنمله العشر

السلوك العملي والبراكسيس

من المتعذر فى رأينا أن يفطن المرء إلى جوهر فلسفة سارتر بدون احاطة بدوره السياسى الذى يعد المحور الحقيقى لكل ألوان نشاطه وصنوف فكره العملى والنظرى . ولا يليق بأى مهتم بالوجودية ألا يدرك أبعاد الشوط الذى قطعه سارتر فى هذا المجال ، خاصة وأن الوجودية لم تعد نموذجاً مبكراً لصور الانحلال الغربى كما ظن الكثيرون ، وإنما صارت نقطة التقاء بين الأحرار وخطوة جادة نحو البنـاء وهمزة وصل بين كل الأفكار التقدمية فى العصر الحاضر .

وبانتهاء المرحلة الثانية سنة ١٩٥١ انتهت المرحلة الأخلاقية وبرزت مرحلة ثالثة لا تزال تتسلسل فى صورة أحداث فكرية بسيطة فى حياة جان بول سارتر. وانتهت المرحلة الثانية بعلامة واضحة وهى ظهور مسرحية الشيطان والإله الطيب .

وتعد هذه المسرحية ذات مغزى خاص فى حياة سارتر لأنها جادة وهادفة وأمينة . وهى تحرص أكثر ما تحرص على إبراز أخلاق وسياسة إنسانيتين . وبطلها جوتس يحاول أول الأمر أن يفعل الشر المطلق فإذا بالشر المطلق هو العدم المحض أى المستحيل الكامل الاستحالة . ولذلك يعمد إلى فعل الخير المطلق بقصد أن يصبح قديساً ولكن الخير بدون شر هو الوجود الفلسفى فى نظرية بارمنيدس (الفيلسوف الإغريقى) أى الوجود المعادل للموت . ولا يمكن الفصل بين الطيب والردىء والحسن والسيىء ولا بد أن نعرف كيف نقبل أن نكون فى منتهى السوء لنصبح فى غاية الطيبة . ويملك جوتس القدرة

والامكانية ليصبح مسئولا مسئولية شاملة عن أفعاله . وهو يدرك أنه لا يتم الفعل إلا مع قوم من الناس ضد قوم آخرين من الناس . وهكذا لم يعد مجال للفوضوية كما صارت السلبية ملعونة .

وأهم ما ندركه من اختلاف جوهرى فى مسرحية الشيطان والإله الطيب هو أن جوتس يظل باقياً مع جماهير شعبه حتى النهاية . وهو ما لم يفعله أوريست فى مسرحية الذباب . ومعنى هذا أن جوتس لا يحرص على ما يفضله ولا يختار ما يحبه وإنما يختار وفقاً لمنظور أكثر عمومية .

والتطور هنا ملحوظ فالتاريخ له أهميته الأولى وتصبح الممارسة أو السلوك العملى فى البيا كسيس جماعياً . وتختفى الأخلاق ، وهذا هو الأهم ، لتعود فتأخذ ثوبها اللائق بها فى شكل برا كسيس أو ممارسة عينية ملتزمة بالتاريخ وواعية للموقف وضروراته .

وفى يولية سنة ١٩٥٢ بدأ سارتر مقالاته عن الشيوعيين والسلام كما انسحب ميرلوبونتى من تحرير مجلة العصور الحديثة التى غلب على كتابها فى السنة الأخيرة الميول الشيوعية البحتة . وكان من المنتظر أن يتم سارتر كتابه عن «الإنسان» ليكون مكملا للأخلاق النظرية التى بدأها فى الوجود والعدم . ولكنه صرف النظر نهائياً عن هذا الكتاب ووضع نصب عينيه الاهتمام بكل المشاكل والقضايا التى تثيرها موضوعات الجدل والتاريخ والفعل .

واقتنع سارتر فيما يبدو بأن للموقف الأخلاقى يتحـدد من تلقاء نفسه كانعكاس للظروف التقنية والاجتماعية التى تحول دون أى سلوك وضعى . ولذلك عمد إلى الاشتغال رأساً بالاقتصاد والتحليل النفسى وبكل ما يسيطر أساساً على تاريخ البشرية وعلى تاريخ الإنسان .

وصار سارتر شيئاً فشيئاً مناصراً للحزب الشيوعى وصار قريباً قرباً

شديداً من رجاله فى فرنسا ولم يخل احتفال لخطباء الحزب الشيوعى من اسم سارتر وشخصه على رأس المتكلمين . وكان سارتر فى تلك الأوقات أكثر نضجاً فأصبح يقبل فكرة النظام الجماعى بغير أدنى تهاون فى أمر حريته . واقتنع بأنه لا سبيل لأن يجد اليسار طريقه بدون وحدة العمل مع الحزب الشيوعى . واعتبر سارتر الحزب الشيوعى ضرورة لا مفر منها لتمثيل الطبقة العاملة . وأى هجوم على الحزب الشيوعى هو مجرد عداء طبقى للبروليتاريا وعداء لكل إنسانية ممكنة فضلا عما فيه من تعاون مع الرأسمالية والامبريالية العالمية . وأكد سارتر أن الاتحاد السوفييتى لا يريد إلا السلام ويؤكد إرادته تلك يوما بعد يوم .

وأصبح سارتر عضواً فى حركة السلام وسافر إلى فيينا فى نوفمبر سنة ١٩٥٢ وألقى كلماته جنباً إلى جنب مع المندوبين الشيوعيين فى المؤتمر الدولى للسلام . ونظر سارتر إلى موقفه ذاك على ضوء التعريف الذى كان قد أعطاه للكاتب الملتزم من قبل . فهذا الموقف الجديد هو الامتداد السياسى لمهمة الكاتب الملتزم . ولا تفوتنا هنا ملاحظة هامة وهى أن سارتر رفض وهو فى مؤتمر السلام فى فيينا اقتراحاً بعرض مسرحية الأيدى الملوثة واعتذر بأنها تثير بعض الذكريات التى قد لا تكون محببة إليه الآن بعد أن صار عضواً إيجابياً عاملا من أجل أهداف حقيقية .

وبدأت الواقعة الأولى فى الخصومة بين سارتر وكامو على أثر هذه الأحداث . وإذا بفرانسيس جانسون يهاجم كامو ويصفه بأنه روح هائمة لا تعرف ما هى الماركسية . ورد سارتر رداً أكثر قسوة على كامو متهماً إياه بأنه ليس صديقاً للفقراء وللمعوزين ويكاد لا يجد للانسانية مبرراً لوجودها بحكم انقفاله فى عزلته .

وكان التعاون بين مجلة العصور الحديثة وكامو لايزال مستمراً إلى أن ظهر رد عنيف بقلم كامو ضد جانسون فهدم هذا التعاون الشكلى على الأقل . وكان رد كامو مليئاً بالزهو وقوياً فى بطشه بخصمه فى صورة خطاب إلى مدير مجلة العصور الحديثة فى أغسطس ١٩٥٢ . فإذا بسارتر يرد بمقاله العنيف فى نفس العدد متبعاً إياه بمقال لجانسون تحت عنوان : لكى نقول كل شىء . والواقع أن سارتر كان يحذر بحكم صداقته لكامو أن يفسح من دائرة الخصومة أو أن يترك الفرصة لكى يتدخل الخصوم والأنصار ويتسع نطاق المساجلات . ولكن اختلاف سارتر وكامو أدى بالفعل إلى ضجيج واسع عريض رغم أنف الجميع على الرغم من عدم جدواه الكبيرة على المستوى الايديولوجى .

وكان سارتر وكامو قد انفصلا منذ التحرير انفصالا واضحاً من كل وجه. ولم يعد من السهل أن يجتمعا حول رأى . وقيل فى الأوساط الأدبية فى باريس حينذاك أن سيمون دى بوفوار تشعر بامتياز ضخم عند انفرادها بسارتر وتحب دائماً أن تكون الرفيقة الوحيدة فى صحبته حتى لا تضيع معالم شخصيتها بجانب الوجوه الأخرى البارزة فى حركة الفكر الفرنسى المعاصر وبخاصة فى الوجودية المعاصرة من أمثال كامو وميرلوبونتى ودافيد روسيه وبيير هيرفيه ولم تستبق من رفاقه سوى جانسون الفيلسوف المفتقر إلى الشعبية ولا نزمان المقرب من عواطفها الشخصية . ولا يخفى دور المرأة فى ذلك كله .

وباح سارتر فى رده على كامو بأنه يهيب به وبأمثاله أن يقدموا على الفاعلية وأن يهجروا ماهم فيه من أوجه عدم المسئولية والمثالية والذاتية. ولوحظ أن خطاب سارتر كان غارقاً فى السياسة فى حين ظلت عبارات كامو تدور فى فلك الميتافيزيقا والأخلاق .

ونشير هنا عابرين إلى كتاب الدكتور عبد الغفار مكاوى عن فلسفة

كامى المنشور فى السلسلة الفلسفية فى دار المعارف . إذ أن كلامنا فى الفقرة السابقة يذ كرنا بأنه كان قد حاول أن يضع كامو على صفحات كتابه ضمن الهاجمين للميتافيزيقا وقلنا له فى تعليق على كتابه وفى مناقشة علنية بإحدى الجمعيات الأدبية بأن موقف كامو فى الهجوم على الميتافيزيقا إنما بدر بدافع الامعان فى الميتافيزيقا وبدافع الحرص على تجاوزها فى صورة نقد لاعطائها الصبغة المنهجية الملائمة . وكلامنا فى الفقرة السابقة تأييد لذلك الموقف الأصيل فى فلسفة كامو على نحو ما حللناه من قبل .

ولسنا الآن بصدد البحث عن صدق هذا أو ذاك أو أى الرجلين كان محقا فليس ذلك بحال من الأمور التى يجب أن تشغل بالنا . والواقع أنهما لم يعودا — كلاهما — ينظران إلى نفسيهما نفس النظرة السابقة كما لم يعد أحدهما يرى الآخر على نحو ما اعتاد أن يراه من قبل . والسبب فى ذلك هو الظروف الخارجية نفسها لأن سارتر الذى عهده الآخرون أستاذاً للفلسفة قد أصبح أديباً مسرحياً ثم مؤلفاً أخلاقياً وبعد هذا أستاذاً للتاريخ والعلوم السياسية (وفقاً للروح السائدة فى مقالاته ومؤلفاته لا بالفعل) . ولا يطرأ على بال أحد ممن كانوا حوله أن يبدلوا مفهومهم عنه من فترة إلى فترة أو أن يغيروه ، فيصطدمون بمواجهة سارتر فى موقفه الجديد الخارج عن حدود اختصاصه السابق ولا يدركون أساساً أنه كاتب ملتزم يبحث عن أبعاد التزامه فى أى مكان مهما كلفه الثمن .

واكتفى الفلاسفة فى العادة بالايحاء من أجل التأثير على سير الحياة العامة. أما سارتر فكان جريئاً وعبر الجسر الذى كان دائماً مقاماً فوق الوادى الوهمى الفاصل بين عالم الفلسفة وضجيج السياسة . وكان عليه بالتالى أن يواجه أصدقاءه بوجه جديد فى كل مرة فى حين احتفظ كل منهم بخط سيره العلمى مهما طال به المدى فى التطور وفى البحث والتأليف والعمل الفكرى .

وأراد سارتر بأى ثمن أن يوقف قول «لا» إزاء كل موقف وأمام كل شىء كما اهتم بالخلاص من المثاليات مهما تكن الظروف . وعنى سارتر بان يفرض الشروط الخاصة بأوضاع البروليتاريا كما كان يحلم بهما . ورفض الوجوديون القابعون فى مجلة العصور الحديثة أن يتركوا الحقيقة فى أى مجال من المجالات تنهزم على الرغم من وجود الكتاب القادرين على أن يحموها وعلى أن يدافعوا عنها . وهذا هو ما حدا بهم الى التمسك بالأهداف العملية الشعبية وعدم العودة إلى مراحل الميتافيزيقا والأخلاقيات السابقة مع الاستمرار فى تاييد سارتر فى جملة مواقفه المستحدثة .

وثبت وضع المجلة على هذا النحو عدداً من السنوات كما استمر جان بول سارتر فى اتجاهه مع أنصار حركة السلام بحماس منقطع النظير . ولم يستطع سارتر فى هذه المرحلة الثالثة التى امتدت إلى سنة ١٩٥٧ أن يفترق عن أصدقائه الماركسيين فى أفكاره ومساجلاته ، وهى مرحلة كان سارتر فيها أشبه ما يكون برجال الاقتصاد والعلوم السياسية .

وقد ظهر الجزء الثانى من بحث سارتر عن الشيوعيين والسلام فى عدد أكتوبر سنة ١٩٥٢ كما ظهر الجزء الثالث منها فى عدد شهر أبريل سنة ١٩٥٤. وشارك فيلسوفنا فى هذه السنوات وما بعدها إلى سنة ١٩٥٧ مشاركة فعالة فى سياسة فرنسا برمتها بكل ما قذف به قلمه فى المجلة وعلى صفحات الكتب ، وبكل مافاه به لسانه فى المحاضرات والخطب والمؤتمرات والأحاديث . وهذه المرحلة فى الواقع من أشد المراحل التى عاشها سارتر حيوية وخصوبة من حيث الاتصال بالجماهير والتعاون مع الاشتراكيين والغيرة على مصالح الطبقة العاملة والدفاع عن سياسة الكتلة الشرقية وجملة مواقف التحرير فى العالم بأسره .

وكان سارتر يعتقد أن كل ما يفعله فى هذه المرحلة الثالثة ابن وقته ، وينتهى أجله بظهوره فى الصحف أو انتشاره بين الناس ، لسبب بسيط وهو أن هذه السنوات كانت سنوات تحول سريع فى كل بقعة من بقـاع فرنسا ، ولم تـكن الفائدة المرجوة من المقالات كبيرة بسبب التطور الاقتصادى والاجتماعى وبخاصة بعد انتهاء الاستالينية فى روسيا . واعتاد سارتر أن ينكر قيمة كل الدروس التى يحلو للـكتاب اليساريين أن يتقدموا بها ، فيما يتعلق بمسألة الديمقراطية ، إلى رجال السياسة فى المعسكر الشرقى أو فى الأحزاب اليسارية ، لاعتقاده أن هذه الدروس عقيمة ولا جدوى من روائها ، وأنها مبنية على تحليلات بعيدة كل البعد عن الواقع الاجتماعى الحقيقى الذى يمس أرزاق الناس وإنتاجهم ومعاشهم الدنيوى .

وظهر كتاب موريس ميرلوبونتى عن مخاطرات الجدل فى سنة ١٩٥٥ . وكان هذا الـكتاب حدثاً فريداً وان كان سارتر نفسه قد لزم الصمت بشأنه وترك الحوار والمساجلة يدوران حوله من جانب لآخر . ويعد هذا الـكتاب استثماراً اجتماعياً لتفـكير ماكس فيبرو امتدادا لنظريته فى رفض الجدل نهائياً وبخاصة فى مجال الطبيعة . ولم تـكن المشكلة فى نظر ميرلوبونتى سياسية فى هذا الـكتاب بقدر ما كانت بحثاً علمياً فضلا عن أنهـا تمس جوهر المشاكل التى كانت مطروحة على المؤلفين والـكتاب فى تلك السنوات .

وصار هذا الـكتاب بين يوم وليلة حديث الجميع وتعرض لهجوم واسع النطاق من قبل كل الماركسيين . وصدرت الـكتب تهاجمه وتندد بآرائه وأفـكاره وأصبح موضع اتهام الجميع . ولاشك فى أن سارتر بحاسته الفلسفية أدرك قيمة الـكتاب وحقيقته وتعرف فيه على طبيعة ميرلوبونتى الذهنية فى أوج درجاتها . والـكتاب بغير شك ثمرة بحث طويل شاق قام به ميرلوبونتى أثناء

عمله فى الكوليج دى فرانس ونتيجة تفكير لعدة سنوات فى موضوع الجدل . وقد استمر ميرلو بونتى فى أبحاثه على المستوى العلمى الخالص وأن أعطى بعض وقته للاشتراكية الثورية التى كان يدين بها أثناء أشرافه على مجلة العصور الحديثة . ولكنه نفض يديه من المجلة سنة ١٩٥٢ وعاد إلى عمله الأكاديمى المتحرر عندما نقل من السوربون إلى الكوليج دى فرانس واستقل بمهمة العالم الباحث المتفرغ لمحاضراته أمام الجمهور ابتداء من سنة ١٩٥٣ حتى آخر حياته كل يوم اثنين وخميس فى الخامسة مساء . ولكن هذا لم يمنعه من البحث الفلسفى السياسى كما سنرى بعد قليل .

وكان ميرلوبونتى يكره الحركة الديجولية كراهية مقيتة . واعتقد ميرلوبونتى أن الديجولية ثمرة حركة « موليه » الاشتراكية الزائفة ، بل واقتنع أنها نتيجة مترتبة على اشتراكية عرجاء أسسها حزب جى موليه الاشتراكى ولم تستطع أن تواجه الجماهير فاستعاضت عن نفسها بالديجولية . وكان يتفق مع سارتر فى النهاية حيال ديجول فى الاشفاق بشأن هذه السياسة الرعوية التى تزعمها الجنرال فيما بعد . وقد رد ميرلوبونتى وسام الليجيون دونير الذى حازه إلى جى موليه احتجاجاً على سياسة جى موليه الاستعمارية . وهو موقف له معناه فى حياة هذا الفيلسوف .

وإذا كان الانفصال السياسى قد تم نهائيا بينهما سنة ١٩٥٠ فقد انقطعت الصداقة بينهما تماماً على وجه التحديد سنة ١٩٥٣ وهى تقريبا نفس الفترة التى قاطع فيها ميرلوبونتى مجلة العصور الحديثة نهائيا. والنقطة الجوهرية التى استمر فكر ميرلوبونتى يدور حولها هى أنه من الضرورى أن يختار المرء مرة واحدة وإلى الأبد بين الثورة كفعل والثورة كحقيقة . ولم ير داعيا على الإطلاق إلى أن يشتت المرء فكره أو يوزع جهوده فى ميادين شتى . وكان المفروض أن

يقنع المرء بالنتائج الثابتة التى وصل إليها بشأن كل ما يدور حوله بدلا من محاولة فرض هواياته على الحياة العامة .

وزعم ميرلوبونتى أن الحقيقة الماركسية قد جانبها الصواب وأخطأت الهدف لأنها تجسمت فى نظام حكم معين واستحالت إلى أيديولوجيا شأنها شأن كل فكر آخر من أى طراز . وعندما تصبح الماركسية أيديولوجية معينة لنظام من أنظمة الحكم تفقد جوهرها الثورى وتدع الحقيقة جانبا وتزاول « فعلا » محكوماً بمصالح الحزب بما يقضى على كل توسط ثورى بين الطبقة والحزب .

وصرح ميرلوبونتى برأيه ذلك فى أبريل سنة ١٩٥٥ من خلال أحدى مقالاته إلى أن ظهر كتابه فى نفس السنة عن مخاطرات الجدل . وكان قد بدأ تحرير كتابه ذاك وتأليفه فى يوليه سنة ١٩٥٣ وتوقف خلال عمله فيه بعض الوقت ثم عاد فانتهى منه تماماً فى ديسمبر سنة ١٩٥٤ وانتهى طبعه فى منتصف سنة ١٩٥٥ .

وكان هذا الكتاب يهدف إلى تثبيت التجربة فوق أرض الفلسفة السياسية لا على أرض السياسية . وباسم الفلسفة السياسية رفض ميرلوبونتى أى يقاف تنفيذ بالنسبة للجدل الماركسى . وهو حريص فوق ذلك على أن يتعامل مع الجدل مجزءاً فى صوره الصغيرة ويفضل ذلك على انتظار الجدل الكلى الشامل . وهو يرفض التجاوز الجدلى بصورته التى يتمسك بها سارتر ، ويصر على حل الجدل فى صورة تعددية جزئية . فالتناقضات فى نظره يحيل بعضها إلى البعض الآخر كما لو كانت انعكاسات لعدد من المرايا فى صورة تبادل دورى يضيع أمامها معنى التاريخ .

وهو موقف مخالف لموقف سارتر الذى لا يرى فى عيوب موكب الموضوع من الوضع ونقيضه داخل إطار العملية الجدلية أى مبرر للتنكر لوجود الجدل

مهما كان اتجاهه مشوباً بالنقص أو بالمثالب . ولكن سيمون دى بوفوار اقتفت لسارتر من جملة الانتقادات التى وجهها ميرلو بونتى إلى سارتر فى الفصل الخامس من الكتاب بعيداً عن ذلك الاختلاف النظرى السياسى الجوهرى . وحملت سيمون دى بوفوار حملتها بقصد الانتقام من ميرلو بونتى فى تشويهه للأهداف التى عمل سارتر من أجلها .

وانتهى ميرلو بونتى إلى النظر إلى المسألة على أنها مسألة (أما — أو) واقتنع بأن الثورة يجب أن تعمل فى الحدود المرسومة لها فى داخل الواقع العملى الذى يخصها وهو واقع الماركسية ذاتها . وما لم يكن ذلك ممكنا فلا سبيل لتأييد الديمقراطية إلا على أساس التعاون مع جبهة ديمقراطية حقيقية كما تمثلت فى منديس فرانس ورجال جمعية العمل الديمقراطى ثم أقام اتحاداً للقوى الديمقراطية سنة ١٩٥٨ تعاون فيه على المستوى الفكرى الوجودى مع جان هيبوليت الأستاذ بالسوربون ومؤلف الكتب الشهيرة عن فلسفة هيجل .

وهذا يؤكد أن ميرلوبونتى وسارتر لم يتخليا عن صراعهما المشترك فى كل الظروف بطرق مختلفة . وكان ميرلوبونتى أكثر ميلا إلى التحكم السياسى فى غمار نضاله الثورى ويقدم على الفعل السياسى مبقيا على خطه العلمى وأسلوبه الفكرى . أما سارتر فأكثر راديكاليه بمعنى أصح وبخاصة فى هذه المرحلة وأن بقيت على الرغم من ذلك خلافاتهما على مستوى الفلسفة السياسية كبيرة .

وأظهر ما تميز به ميرلوبونتى فى واقعيته على المستوى الفلسفى السياسى هو تأكيده إمكان قيام طريق ثالث جديد بين الرأسمالية الغربية والتخطيط الديكتاتورى فى المعسكر الشرقى . وقد رأس اجتماعاً لمناقشة هذا الطريق الثالث ودراسته فى مؤتمر عقد خصيصاً لبحث مستقبل الاشتراكية قبل نهاية سنة ١٩٥٩

وثار حوله النقاش فى المجلات والصحف . ويعيد هذا كله إلى أذهاننا ذكرى اتفاق كل من سارتر وميرلو بونتى فى تعريف اليسارى بأنه من يرفض الاستالينية وتأكيدهما مرة أن طريق الوجودية يحقق فى النهاية لقاء الاتفاق على الهدف والغرض مهما باعدت السبل بين رجالها.

وظهر بعد كتاب ميرلو بونتى عن مخاطرات الجدل كتاب آخر له أهميته وخطورته سنة ١٩٥٦. والكتاب الثانى بقلم بيير هيرفيه عن الثورة والتعاويذ. وهو كتاب له أهميته فى التاريخ الثورى لأن مؤلفه عضو فى الحزب الشيوعى الفرنسى وكان كتابه ذلك سبباً فى طرده من الحزب . ونقده سارتر نقداً عنيفاً فى فبراير سنة ١٩٥٦ على صفحات مجلة العصور الحديثة تحت عنوان النزعة الاصلاحية والتعاويذ .

وفى سنة ١٩٥٧ تحقق الانفصال الكامل بين الشيوعيين والوجوديين أعنى بينهم وبين سارتر بالذات .

وانتهت بذلك مرحلة ثالثة فى تاريخ الكاتب الأديب الملتزم جان بول سارتر. وبدأت مرحلة رابعة تخيم عليها أفكار هيجل وفلسفته وآراؤه مع حرص على التحليل الفلسفى لمعنى البرا كسيس وعلى تعريف الممارسة العملية تعريفاً متفقاً مع منهجية الوجودية السارترية الجديدة .

ويمكن أن نقول عن هذه المرحلة الرابعة أنها المرحلة الأخيرة فى حياة كاتبنا الفليسوف لأنه دخل بها التاريخ وصار عن طريقها جزءاً من الحقائق الثابتة فى تاريخ الفكر وخلت أيامه من المفاجآت والتصرفات المباغتة وصار أقرب إلى أعماق الفلسفة السياسية التى لاتمت إلى الأفكار اليومية بصلة إلا من حيث الفوائد المترتبة على الاستخلاص والاستنتاج والتطبيق. وصار سارتر الآن فى السادسة والستين من عمره أبعد ما يكون عن التغير وأقرب ما يكون إلى

ينابيع الفكر العملي في الهيجلية . وتحدد شكله النهائي ابتداء من سنة ١٩٥٧ حتى اليوم وصار جزءاً من التاريخ الفلسفي لا يتبدل ولا تعتريه نوبات الاندفاع بقدر ما تسيطر عليه من جديد عوامل التقدم في عمله الفلسفي وتدعوه إلى أن يحقق مرة أخرى نجاحه كباحث ومدرس للفلسفة . وكما بدأ عاد سارتر إلى ركنه الهادىء الدافىء يحاول أن يحدد موقفه على ضوء التجارب المضنية التي خاضها وفي ظل التقدم الذي حققه مفهوم الاشتراكية مع تطور حياته يوما بيوم والفوائد العملية التي صار اليوم جزءاً في مكاسب الإنسانية على مدى تاريخها الفكري الطويل .

ولا يفوتنا قبل أن نسدل الستار على هذه المرحلة الثالثة أن نسجل لسارتر موقفه الرائع إزاء مشكلة الجزائر في هذه السنوات عينها . لقد ظل دور مجلة العصور الحديثة سياسياً في أعلى درجات التوتر حتى سنة ١٩٥٧ . وتعرض سارتر في كل هذه المواقف لمعارك قلمية رائعة حتى وقعت حادثة القبض على جندي يدعى هنري مارتان لتوزيعه منشورات تحبذ السلم وتحض على عدم الحرب . ولم يتهاون سارتر لحظة في الدفاع عن هذا الجندي وأصدر كتابا باسم مسألة هنري مارتان . ولم تملك السلطات إلا أن أفرجت عنه تحت تأثير الضغوط الشعبية المختلفة وعلى أثر تهديد الكتاب بتناول المشكلة بصورة فكرية عامة للدفاع عن المتهم .

وفي سنة ١٩٥٤ أصبحت مشكلة الجزائر موضوعاً مستمراً على صفحات مجلة العصور الحديثة . وواصلت المجلة حملتها في هذا الموضوع بصورة مذهلة . واشتعلت الحرب الجزائرية واندلعت نار أقلام الكتاب الوجوديين . وصدر عدد شهر نوفمبر سنه ١٩٥٥ حاملا عنوانا هاماً : : الجزائر ليست فرنسا . وطالبت المجلة في ذلك العدد عقد محادثات فوراً مع الجزائر على أساس التسليم بالاستقلال .

وعقدت حركة المفكرين لإيقاف الحرب فى شمال أفريقيا مؤتمراً عاماً فى قاعة « واجرام » فى ٢٧ يناير سنة ١٩٥٦ . وتكلم سارتر فى هذا المؤتمر وقال : إن الاصلاحات ستتم فى الجزائر على يد الشعب الجزائرى نفسه ولن يكون ذلك بعيداً فى التاريخ وستتحقق كل مشروعاتها على يد أبنائها . وعلى كل فرنسى أن يقف اليوم فى صف الجزائريين لتخليصهم وتخليصنا نحن الفرنسيين كذلك من ربقة الاستعمار والمستعمرين . وأيد سارتر الكتاب الذى أصدره جانسون عن الجزائر سنة ١٩٥٥ والذى وقف فيه موقفاً صريحاً فى صف الوطنيين الجزائريين .

وواصلت مجلة العصور الحديثة حملتها فى هذا المضمار كما واصل سارتر رسالته فى تأييد الحرية ومحاربة الظلم والطغيان ، واستعان بكل ما استطاع أن يستعين به من أجل إنجاح خطته فى دفع الاستعمار وردع المستعمرين . وكان دور سارتر رائعاً فى تحرير الجزائر . وهو دور استمر معه فى مستهل مرحلته الرابعة والأخيرة وعاش به سنوات من القتال الحقيقى فى معركة الإنسانية والعدالة حتى أوقف كل أسلحة البطش والطغيان ونصر الإنسان الجزائرى وأجبر فرنسا على أن تكون بحق دولة الحرية والعدالة ونصرة الحق .

ما الذى تعنيه فلسفة الوجودية ؟

تبدأ المرحلة الرابعة فى حياة سارتر الكاتب الفيلسوف الملتزم سنة ١٩٥٧ وتظل مستمرة معه إلى الآن وإلى آخر أيامه من عمره المديد إن شاء الله .

وتتحدد هذه المرحلة بأربعة عوامل رئيسية :

أولها استكمال الدور السياسى لمناصرة الثورة الجزائرية ضد المستعمرين .

وثانيها العودة إلى الاستهداء الفلسفى بالهيجلية .

وثالثها الانفصال الاسمى عن الماركسية مع الحرص على تجاوزها فى السارترية

ورابعها التشكيل الفلسفى لقوام الوجودية وكيانها النهائى .

ولا يعنينا الآن كثيراً أن نعرف أكثر مما عرفناعن حياة سارتر الشخصية فى ثورته العارمة . فكل من شرب من كأس سقراط ودرس الفلسفة على منهاجه وأرتوى من مناهله استعذب الحرمان من أجل الحق أو ما يعتقد أنه الحق واندفع فى طريق العقل والثورة جنباً إلى جنب حتى آخر الشوط .

وزادت المشاكل فى الوجودية لكثرة ما دخل فى اهتماماتها من المسائل الفكرية والموضوعات العقلية . فكان من أهم ما يعنيها الالتفات إلى مشكلة الاستقلال الفردى وحرية الكائن البشرى والحرص على التجارب الفجة واكتشاف قدرات الإنسان على مواجهة الأحداث فى صغره وشبابه ورجولته ودارت كل مشاكل الوجودية حول موضوع الإنسان وكل مايتعلق به . وعلى الرغم من اختلاف أشياع الوجودية حول مسائلها الفرعية فقد أجمعت كلها على أنها فلسفة إنسانية بالمعنى الحقيقى للكلمة .

والواقع أن أى نوع من أنواع الوجودية يعد فلسفة للإنسان قبل كل شىء أو بعبارة أخرى كل وجودية هى فلسفة حول الإنسان .

وقد انشقت الوجودية إلى عدة أنواع وأصناف. وهذا طبيعى لأن الوجودية لم تخلق لتكون نسقا موحدا كاملا من الآراء والأفكار والمواقف وإنما خلقت لتنبع من صميم محاولة الإنسان إستعادة كيانه وسط مأساوية الوجود بشكل أو بآخر . ولهذا فهى فلسفة الانسان المجروح وقد نال منه اليأس والجزع أمام الموت ومشاهده . ولكن هذا لا يعنى بحال أنها تنزع نحو تهدئة خاطر الانسان وخلق دواعى العزاء فى نفسه ، وإنما على العكس من ذلك تنشب أظافرها فى مأساة الوجود الإنسانى وتتمسك بها من أجل أن تسبق هذه المأساة وتتقدمها وتعلو عليها . الوجودية تحرص على التقاط دلالات المعاناة والألم من أجل استباقها والذهاب إلى قدامها . فهى تدفع بالانسان إلى واجهة أحداث الوجود المليئة بالتعاسة والشقاء وتضعه أمام كل ما هو قصور مشين وكل ما هو نقص وتخلف .

ولهذا السبب ذهب هيدجر ومن بعده ياسبرز الى أن الانسان هو الكائن الذى يستبق نفسه ويذهب إلى ما أمام وجوده . وتسمى هذه الحركة الانسانية عملية التجاوز وعملية التعالى الخاص به أو الترانسندانس .وفى نظر ياسبرز يتطلع الكائن البشرى إلى ما وراء الوجود الإنسانى.وفى رأى هيدجر لا يوجد سوى عالم الإنسان الذى ألقى بالانسان فيه إلى خارج نفسه وإلى ما هو قدامه .

وفى رأى سارتر أن الانسان هو الكائن الذى يكون دائما أكبر من نفسه . فالإنسان كما يعرفه سارتر هو الكائن الذى لا يكون على ما هو عليه ولا يكون إلا ما ليس بنفسه . ويعترض هيدجر على هذا التعريف ويعارضه على أساس أن هذا التعريف فيه تجريد وفيه تحديد مسبق لطبيعة الانسان فى حين أن الانسان لا يكون سوى وجوده .

ومهما تكن الاختلافات الفرعية داخل إطار الوجودية فهى لا تقبل التحدد المذهبى النسق على الطريقة المدرسية كما ترفض المذهبية على النحو التقليدى .

ولكن للفارقة الكبرى التي ينبني عليها هـذا التفكير الوجودي عند سارتر — كما هو الحال عند هيدجر — تكمن في رغبته في أن يجعل من حركة الكائن البشري على هذا النحو صدى لقصوره لا نتيجة لملائه وسطوته .

فالملاء والسطوة من صفات الوجودفيذاته وهو وجود المادةأو الوجودالمادي الفظ الذي يتمتع بكل صفات العرضية والعبث والذي يتصف في الوقت نفسه بالموات الكامل والضياع المطلق.والوجود في ذاته هو نوع الوجود الذي يتصف به وجود الأشياء والجوامد .أما الوجود لذاتهفهو الوجود الإنساني الذي يتميز بالانقسام على نفسه وعدم التحدد الذاتي والفراغ والافتقار والقصور .

ويتمثل قصور الإنسان في ملامح عديدة وفي أشكال شتى ، وهو أحيانا قصور اللون على نحو ما هو الحال عند السود والأجناس البشرية الأخرى الملونة. ويحيل سارتر وجود الإنسان اللقيط (الابن غير الشرعي) إلى مأساة وإلى موضوع حيوي أساسي من صميم المذهب الوجودي .

واستعاض سارتر عن وجوده كفيلسوف بوجوده كمؤلف دارمي وكاتب سياسي لكي يخرج على الناس بكل هذه المشاعر وبقصة هذا الوجود الإنساني المعذب .

والموت نفسه الذي شهده سارتر ورآه رؤية العين في سنوات شبابه وفي أيام الحروب وتحت ويلات الاحتلال الأجنبي لبلاده . . . صار مصدر إيحاء ضخم لجملة النظريات الوجودية الأساسية . واستحال الموت من حيث هو سر غامض ومنبع للقلق إلى موضوع رئيسي من موضوعات الوجودية . وأصبح الموت كموضوع فلسفي يفرض عبثيته المطلقة على كل معالم الحياة والكون في إطار الوجودية .

ولم تعمل الوجودية على لفت الأنظار نحو بعض المواقف الأساسية الخاصة بالإنسان وحسب مثل القلق واليأس والموت وما شابهها من الموضوعات التى اعتاد الفلاسفة إهمالها من قبل وإنما نجحت كذلك بفضل بعض التحليلات ذات الطابع الوجودى الظاهرى [1] وذات المنحى الفلسفى الدقيق المتعمق فى أن تسبغ معنى جديداً على عدد من التجارب التى لا تلفت النظر إليها بحكم ألفتها والتى تبدو مبتذلة لكثرة ماتقع عليها العين . ولا شك فى أن هذا الموقف — سواء عند سارتر أو عند هيدجر — وليد مفهوم عدمى تفقد فى ثناياه فكرة البعث كل دلالة وتصبح جزءا من تراث خرافى خالص .

ومهما يكن مدى الخلاف بين اتجاهات الوجودية ونزعاتها المتنوعة فهى كلها تجمع على تحليل معنى العدم وتمجيده وإجلاله . ولم يشأ سارتر على وجه الخصوص أن يقحم نفسه فى تيارات نظرية مشربة بروح الفلسفة المادية التقليدية التى اعتادت مهاجمة الروحانيات أو الاعتماد على الأدلة والبراهين العقلية لانكار كل من الحياة الأخرى وخلود الروح . لم يشأ سارتر أن يتابع مثل هذه التيارات القائمة على أساس المنازعة أو النزال الفكرى والمبنية على العداء الدينى وانما اكتفى بالتمسك بالمادية المطلقة بصورة لاتقبل الدخول فى تفصيلات المساجلة وقرع الحجة بالحجة .

ومن الصعب أن يقال ان هذه المادية المطلقة كانت مصدراً لاسباغ هذا الطابع الدرامى على مشكلة الموت فى الوجود لأنها بلغت فعلا هذه المرتبة العالية فى مفهومها الفلسفى بفضل التحليل الوجودى العينى ومناهج البحث الفلسفى

---

(١) نسبة إلى المذهب الظاهرى لمؤسسة هوسرل الألمانى المتوفى سنة ١٩٣٨ . انظر الاتجاهات المعاصرة للمؤلف.

الظاهرى التى تبنتها هذه الفلسفة وتشبع سارتر بها تشبعا كاملا . فأن يموت المرء صار موضوعا من أخصب الموضوعات لفلسفة الوجود . وأشار هيدجر نفسه بأن أهم خاصية من خواص الإنسان هى أنه كائن — من — أجل — الموت . والموت فى نظر سارتر نهاية حاسمة ومطلقة ومن شأنها أن تسبغ معالم العبث الكامل على معنى الكون والحياة . ومن الموت — شأنه شأن الغباء والقصور — نبعت كل ضروب التمرد ضد الوجود نفسه .

ولا يمكن توقع الموت أو انتظاره . فلو كان ذلك ممكنا لكان الموت موت الشخص نفسه ، أعنى لو كان ذلك ممكنًا لصار الموت موتى أنا . ولكن هذا مستحيل فى نظر سارتر لسبب بسيط وهو أن الموت لاينطوى على أى طابع شخصى مما يميز موتى عن موت غيرى . ومن المحال أن يصبح الموت موتى إلا إذا نظرت من وجهة نظر الذاتية . ولا يكفى الموت فى جوهر بنائه ليصبح بمثابة حدث شخصى ذى أوصاف ينتظره كل منا ويتوقعه . والموت كالميلاد فى هذا لأنهما لا يمكن أن يعرضا للمرء كتجربة ذاتية محضة ، وإلا أصبح فى المقدور تخطى الموت والحياة بعده كمجرد تجربة عابرة . وهذا مستحيل . فالمرء — أى مرء — لايرى نفسه إلا حيا ، بل ولايرى نفسه إلا حيا على الدوام ، على نحو مايجرى دائما من أن كل شخص لا يمكن أن يتعرف على نفسه إلا بوصفه قد سبق أن ولد . لا يمكن أن يدرك نفسه إلا كأنه مولود من قبل .

ومن غير المشكوك فيه أن كلا منا يعرف أنه يولد وأنه يموت ، وأن كل إنسان ينبغى أن يولد وأن يموت . بيد أن المعرفة ليست هى المعاناة نفسها على وجه التحديد .

وليس فى الموت فى نهاية الأمر سوى الإيحاء بالعبثية فى كل توقع أو انتظار ، بما فى ذلك انتظار الموت نفسه . ولا يمكن سوى شىء واحد إزاء

الموت وهو احتمال التعرض له . وذلك لأنه من الممكن أن يفاجئنا الموت قبل موعده وتلك هي حدود تعريفه . ويجوز أن يفاجىء الموت أى إنسان بما فى ذلك الشخص المحكوم عليه بالإعدام فى موعد محدد ثابت مقدما . فالموت أساساً حدث غير منتظر ولا يمكن أن يتنبأ به أحد إلا بصورة غير محدودة على الاطلاق .

والموت بهذا المعنى يحرم الحياة من كل معنى ، لأن الموت إذا كان مقدراً للانسان حرمت حياته كلها من أى معنى لأن المشاكل تصبح بلا حل وتبقى دلالات تلك المشاكل نفسها غير محددة . وانتظار الموت فى حد ذاته نفى لكل انتظار فضلا عن أنه هدم لنفسه من حيث هو انتظار ينتفى بنفى كل انتظار . ولا يمكن أن يعطى الموت معنى إلى ذاتيتى الحية إلا من الخارج لأنه يمتلك تلك الذاتية التى تدافع عن نفسها طول مدة حياتها ضد الوجود فى الخارج وضد التموضع فى صورة شىء ويحرمها من كل معنى ذاتى عن طريق إخضاعها لكل دلالة موضوعية يحيلها إليها الغير المستمر فى البقاء . فالموت بهذا يحيل وجودى إلى مصير على حد تعبير مالروه . غير أن هذا العمل نفسه لا يكون الموت فيه سوى المناسبة ويقوم الغير بإتمامه .

والموت عبث ما دام يضع نهاية حياة هى فى حد ذاتها عبارة عن مشروع وانتظار وأمل ، وكل ما هو مشروع وانتظار وأمل له طابع يتميز أصلا بعدم الانتهاء وعدم التحقق بصورة ختامية .

ولكن ميزة الموت الجوهرية هى أنه كنهاية لكل أمل يصلنا بأنفسنا ويفرض دلالة هامة على وجودنا ويجعلنا مسئولين عنه . فالموت حد خارجى ؛ وهو حد خارجى مستمد من الواقع لتقييد ذاتيتى . وسبب ذلك هو أنى لا أستطيع أن أموت بالنسبة إلى نفسى وإنما يتم موتى بالنسبة إلى الآخرين . والموت هو معنى وجودى نفسه بالنسبة إلى الآخرين .

ومن النظرات الأساسية فى الوجودية عدم اسباغ أى غموض أو ابهام مثير فيما يتعلق بعرضية الوجود الانسانى واحتماليته . بل تحرص الوجودية على اسباغ اللامعقولية الخالصة والعبثية الغاشمة على معنى الاحتمالية والعرضية للوجود . وباختصار الموت هو العرضية المطلقة . وهو الذى يغرس وجودنا فى أرض السكون الذى لا ينشأ عنه شىء ولا يؤدى إلى شىء . وفضلا عن ذلك يسلمنا الموت إلى نظرة الآخر وحكمه ويمثل بذلك عدم التملك الذاتى المطلق . فقد ولدنا عبثاً ونموت كذلك عبثا[1] .

والإنسان لهذا السبب واقعة عارية عمياء . وهو موجود ألقى به هنا بلا مبرر أو سبب معقول. وذلك هو مظهر « الاختلاق » والاصطناع لوجوده. فالانسان بمجرد وعيه ويقظته أمام الحياة يجد نفسه موجوداً سلفا على نحو لم يطلبه ولم يكن من قبل جزءاً من مشيئته . وكأن الانسان يستيقظ فجأة فيجد نفسه وسط رحلة ماضية خلال تاريخ مجنون .

ولذلك كانت الخطوة الأولى فى الوجودية هى دفع كل إنسان إلى الوعى بمسئوليته عن وجوده حتى يصبح ، بوضع ذلك فى اعتباره ، سيدا للعالم بأسره ومالكا له على حد قول سارتر[2] .

ومن الممكن اكتشاف هذه الخطوة مع روكينتان بطل رواية الغثيان حينما بدا له الوجود فى عرضيته الخالصة بلا مبرر وبلا هدف أو مقصد . وهو مثقف ولكنه يخون المجتمع البشرى ويظل على الرغم من ذلك وسط الناس ولكن مع التظاهر بالوجود هناك معهم والإحساس العميق بغربته إزاء الكوميديا التى يقومون جميعاً بتمثيلها .

بيد أن روكينتان هو بطل الفكر الوجودى فى مراحله الأولى عندما كان

---

(١) سارتر : الوجود والعدم ص ٦٣١ (فرنسى)

(٢) سارتر : الوجودية نزعة انسانية ص ٢٤

بصدد اكتشافه للعزلة العميقة وسط مظاهر الوجود الانسانى . ولذلك لايكاد يتنبه إلى حقيقة طابع الوجود الأصيل ، فى عدم مشروعيته ،وعدم توفر المبررات الخاصة به ، حتى يعتزل العالم ويبقى خارجه .

ولاشك ، فى رأى الوجودية ، فى أننا جميعاً معزولون .. كلنا موجودون منفردون بأنفسنا وكلنا لقطاء فى الحقيقة ، وإن كان القليلون وحدهم هم الذين يتنبهون لذلك بينما تتعمد الغالبية من الناس تجاهل الأمر بدافع من سوء النية . واللقيط هو المثقف وهو المنبوذ (المندى) لأنه يكشف الخداع والغش والزيف فضلا عن أن موقفه وطريقته فى وضع الأمور موضع التساؤل والاستفهام على الدوام،تبرز الكوميديا بوصفها الجوهر الأصيل للحقيقة المزعومة . وكل شىء مغشوش فى هذا العالم الإنسانى فى نظر اللقطاء لأن القلائل ممن لا يفعلون ذلك هم فى نظرهم التعساء والجبناء والحمقى ممن أعمتهم الغيبيات .

ويجنح اللقيط نحو غزو كيان وجوده على مستوى الشر الذى يصدر عنه. فهو متهم فى أعين الآخرين . ولذلك لا يلبث أن يرد اتهامهم له الذى لامفر منه إلى اتهام لهم جميعاً . ومن هنا يحرص على الوضوح الكامل والنقاء الخالص ، بل ويفرض هذا الوضوح الذى يشبه الفضيحة فى نظر المجتمع ضد هذا المجتمع المتطلع دائماً إلى تجاهله . وبالتالى فهو فى حد ذاته إعلان بتقويض هذا المجتمع . وهو إنذار بهدم كل مثالية وكل تزييف أعرج لا يقوم على مبرر متين معقول وكل وهم خلقته المجموعة لصالح مفهوم مشوه أو صنم أبله . وكلما أمعن المجتمع فى تجاهله وفى عدم الثقة به وتشدد فى أمر وضعه داخل الكرانتينة أو العزل ، صار له دور لا ينكر ، وتأكدت مهمته ، وأصبح يقيم من نفسه قاضيا بغير أدوات القاضى ووسائله .

ويجد اللقيط نفسه محروماً من كل ما هو جاد . ولهذا فهو يعرف مدى

عوزه إلى الوجود ويشعر بهذا العوز فى صورة نوع من الدوار . وفى العـادة لا يكف اللقيط عن الافتتان بالوجود . والواقع أنه يكتشف نفسه من حيث هو حرية بوصفه جماعا من العدم المحض والعرضية (أو الاحتمال) المطلقة .

ويعد التزام الوعى اللقيط بجدل الذاتى والموضوعى ذا منحى ذاتى أول الأمر على أقل تقدير لأنه كما قلنا وليد الشعور بالعوز إلى الوجـود ونتيجة الإحساس بالدوار . ولهذا أحس أوريست بأن حريته هى مصدر القلق عنده . فلو قتل لـكان ذلك لمجرد الهروب من القلق . وكان يلزمه محرك سلبى حتى لا يظل فى ذاته معدوم القدرة . والمجرد نفسه لا يصير عينيا قط إلا إذا دعاه العينى وحاولت الحرية أن تتجسم فى شخصه .

ومن هنا يحتفظ اللقيط باحتقاره لـكل ما هو مشبوه. وقد تم لسارتر وزملائه فى فترة الحرب التعرف فى ظل الاحتلال الألمـانى على تجربة اللقيط وعلى كل أجوائها وظروفها واكتشفوا بالتالى كل أبعادها . ولم يستطع أحد منهم أن يفارق أرضه كلقيط إلى آخر الأيام . وفى تلك الأرض حالوا بين معالم القلق والرعب والسرقة والاغتصاب لـكل مظاهر الحرية والخيانة . وقال سارتر ان فرنسا لم تعرف الحرية فى يوم من الأيام كما عرفته أثناء الاحتلال الألمانى لفرنسا .

وليست الأواعى (جمع وعى) الـكبيرة المعزولة وحدها هى التى توجد فى هذا العالم فى مقابل الجبناء والأدعياء والأنذال والأوغاد المتقعين بكل زيف المحيطين بكل صنم أجوف . لا توجد فى طائفة اللقطاء والمنبوذين درجة أولى ودرجة ثانية وثالثة ورابعة كما هو الحال فى الفئـات المتخلفة المنبوذة التى يحتقر فيها الأكتع رجلا أعرج ويتميز فيها الأعور على الأعمى وتتهم المومس الأجيرة عند أحد الأعيان أختها العاهرة بعرض نفسها فى الميدان العام . وليس من الحتمى أن يكون اللقطاء جميعاً رجالا من ذوى الوظائف الفنية العالية وأصحاب الرئاسات

وأساتذة الفلسفة . فهناك فى مثل وضعهم أبناء الأجناس الملونة والسوداء والكادحون والمستضعفون فى الأرض والمستغلون أسوأ الاستغلال . ولا شك فى أن هؤلاء أقل مكانة وأقل وضوحاً فى النظرة لأنهم ليسوا من المثقفين ، ولكن هل يمكن تنويع درجات الوضوح بما يؤدى إلى خلق اختلافات حقيقية ما دام قد توفر الإحساس الواضح داخل الوعى بمدى الظلم والزيف فى المجتمع من حوله ؟ .

ولهذا كله يبذل سارتر اهتماما خاصاً بالسود وبأبناء شمال أفريقيا وبالتعساء فى كل مكان فى الأرض ويحرص على الحريات ويلفت النظر إلى شقاء العاملين فى المصانع وشقاء عمال التراحيل والكادحين تحت سطوة أصحاب رءوس الأموال ويعطى درجة من الاهتمام الكبير بظروف العمل والعمال فى فرنسا . ولا يستطيع أحد اطلاقاً أن يفهم سارتر مالم يضع فى اعتباره حقيقة هامة وهى كراهته للبورجوازية الفرنسية واحتقارها احتقاراً مهيناً فضلا عن أنه يشمئز من رائحتها التى تفوح فى كل موقف مشبوه .

وأظهر سارتر حقيقة وضع السود الممزقين بين حضارتين مختلفتين والذين يضطرون إلى أن يتجرعوا مبادىء البيض ليفرضوها بدورهم على أبناء لونهم كقيم عليا يحترمها الناس الأعلون ، فهؤلاء السود المثقفون يقتبسون مفاهيم البيض عنهم ليفرضوها بدورهم على أنفسهم وعلى أبناء جنسهم . وهؤلاء يضعون نصب أعينهم منظورات حيوية فرضها البيض ، ويرون العالم من خلالها كأنها منظوراتهم الخاصة . ولذلك فهم يرفعون راية الإحساس بالخجل من وجودهم كسود . وهو إحساس خلقه البيض فى أنفسهم وزرعوه فى مشاعرهم بحكم وجود البيض فى موضع السيادة والتحكم لا بحكم الحقيقة النوعية الوضعية التى خلقت الصنفين باختلاف البيئة وباختلاف التاريخ .

والمسرح الذى أعده سارتر هو المسرح الذى يتطلع إلى افشاء سر الممثل نفسه من أجل إجلاء حقيقته وتوضيح المعنى الخرافى المرتبط بشخصه . وكانت شخصية اللقيط فى مسرح سارتر هى الشخصية ذات المقام الأول وهى الدور ذو الطراز الأول فى مسرحياته . فالبطل الممثل فى مسرح سارتر يخلق عادة فى ظروف مزيفة تلهب حسه وتجعله يرى بوضوح كل المتناقضات . والمثقف فى العادة لقيط كما شهدنا من قبل فيما عرضناه من أعماله المسرحية والروائية .

واللقيط فى نظر سارتر هو من يأخذ على عاتقه هموم وجودنا أو حقيقتنا المشتركة كلقطاء . وهو موقف مدفوع إلى عدم المداراة أو المراءاة كما نفعل نحن فى حياتنا لدفع عجلة أعمالنا ومهامنا دون مواجهة الحقائق .

وفى شخص سارتر اجتمع الممثل والفيلسوف . ولا يصعب على أحد أن يبرهن كيف يلزم الفيلسوف بالضرورة أن يصبح ممثلا بحكم الظروف التى تجعل رؤيته من الوضوح بما لا يسمح بأية غيبية أو أى تزييف فى موقفه . والفيلسوف يصدر عن الممثل لا العكس . فمنشأ الفيلسوف ومرده إلى الممثل . وسارتر بذلك هو اللقيط الأعلى فى النمط والطراز .

عذاب الآخرين

ظلت أعمال سارتر التى ألفها تتأرجح بين قطبين رئيسيين وهما قطبا علم الوجود والسياسة . وعمد سارتر من خلال أعماله إلى ابراز دلالات الحرية فى صورة تحليلات واضحة وفى شكل اتخاذ أوضاع معينة فى المجتمع مع بيان دور الأدب والالتزام الثورى .

ويهتم سارتر فضلا عن ذلك بالأخلاق بوصفها المحور الذى يربط بين كل الأطراف ويبرر كل سلوك سياسى أو اجتماعى . ولكن كتاب سارتر عن الأخلاق ونظريته الأخلاقية لا تخرج إلى الوجود فى حين يؤدى تحركه على مسرح السياسة إلى احداث تأثير أخلاقى حقيقى من الطراز الأول. وهكذا يفرض سارتر الأخلاق بشخصه فى الرؤية والعمل ويجعل من سيرته فى النضال كل الأخلاق المطلوبة . وكمنت المفارقة الكبرى فى أن سارتر الذى لم يضع نظريته الأخلاقية امتلك أكبر قسط من الانطباع الأخلاقى العام الذى أثر فى هذا الجيل وفيما سوف يأتى من الأجيال .

وانتهى سارتر إلى أن الأخلاق ضرورية ومستحيلة فى آن معا . وذلك هو ما برهن عليه بسلوكه الشخصى .

ويحترق سارتر مع الحرب الباردة بين الشرق والغرب والحرب الكورية فيصبح فجأة رفيق طريق بالنسبة إلى الشيوعيين وإلى الحزب الشيوعى الفرنسى. غير أن هؤلاء لم يكونوا ليقبلوا حلفاء من غير الرفاق العاملين فى الحزب. وظل خطر الحرب جاثما فى صورة مارد ممتد الأطراف، وظلت الولايات المتحدة الأمريكية فى عدائها للحكومة الفرنسية تحاول إخضاعها والسيطرة عليها والتأثير على اليسار وأشباه اليسار فيها بالاغراء بالأموال .

وتحمل سارتر الكثير من جراء حرصه على المحافظة على صداقته للحزب الشيوعى الفرنسى وقبل العديد من المواقف والأوضاع التى ما كان يقبلها لو لم تكن الظروف تتطلب شيئا من المهادنة من أجل الاستمرار فى احداث التأثير المطلوب . ولم يفرض هذه المهادنة سوى الرغبة فى كسب بعض القضايا الهامة التى حرص سارتر على ألا يخسرها بحال من الأحوال وأهمها بطبيعة الحال ضرب الرأسمالية الداخلية فى فرنسا وعدم اعطائها الفرصة للتأثير على الحكومات بدافع المحافظة على مصالحها فى شمال أفريقيا .

ولكن كل هذا لم يكن من الممكن أن يستمر بعد حوادث المجر . وتحقق الإنفصال الكامل بين سارتر والحزب الشيوعى الفرنسى سنة ١٩٥٧ كما سبق القول.

وكان جانسون قد لعب دورا حاسما فيما يتعلق بالمسألة الجزائرية . إذ نشر سنة ١٩٥٥ كتابا يتعلق بالجزائر ويقف فيه بصراحة إلى جانب الجزائريين ضد الفرنسيين . ولم يلبث أن اتصل إتصالا فعلياً سنة ١٩٥٧ بجبهة التحرير الوطنية الجزائرية وأنشأ شبكة من الاتصالات لتأييدها ومناصرتها . وأيد سارتر هذا العمل من جانب جانسون وبقى على إتصال مستمر به كما ظهر من خطاب سارتر إلى المحكمة العسكرية التى نظرت فى القضية . وقد نشر هذا الخطاب بصحيفة « لوموند » الفرنسية بتاريخ ٢٢ سبتمبر سنة ١٩٦٠ .

وجاء على لسان سارتر بهذه المناسبة انه من غير المعقول أن يعلن اليسار تخوفه من القومية الجزائرية . ومن المؤكد أن هذه القومية ، شأن كل الحقائق التاريخية ، تضم قوى متناقضة . ولكن ما ينبغى أن يكون له حساب فى تقديرنا جميعاً هو أن جبهة التحرير الجزائرية تضع فى اعتبارها أن الجزائر مستقلة فى شكل ديمقراطية إشتراكية . وإذا فزع بعض رجال اليسار من القومية الجزائرية ، وقد كان عليهم أن يروا فيها جانبا من تجربتهم وتاريخهم بمعرض التطبيق ، فليس

معنى ذلك إطلاقا إننا قد صرنا عالميين . والواقع أن السبب الحقيقى على العكس من ذلك هو قوميتنا نحن الفرنسيين .

وفى ٢٣ فبراير سنة ١٩٦٠ قبض على كل الشبكة المتعاونة مع جبهة التحرير الوطنية الجزائرية بعد أن اكتشف البوليس أفرادها .

ولكن لم تلبث أن سرت أنباء الفضيحة . وأعلنت مجلة «العصور الحديثة» اتفاقها مع جانسون . وشرع كل من سارتر وبيجو وجانسون فى تقديم التحليل السياسى بما يبرر موقف المجلة .

وبدأ الشك يخيم بوضوح على دور الحزب الشيوعى الفرنسى لأنه أبدى عدم إهتمامه بمشاكل المستعمرات ولم يبد أى حماس إزاء الأفراد الموالين لحركة جبهة التحرير الجزائرية المودعين فى السجون . وأشار سارتر فى كتاباته إلى القصور الذاتى لدى الحزب الشيوعى ولفت النظر إلى موقفه السلبى . وحدد بوضوح وجلاء أن مصير كل شىء إلى الضياع مالم يفهم الفرنسيون أنهم فى حرب فعلية وأنهم طرف فعلى فى النزاع القائم .

وتحدث جانسون عن عدالة مطالب جبهة التحرير الوطنيـة فى الجزائر كبديل عن التعرض للظلم الذى تنطوى عليه الحرب الفرنسية ضد أبناء الجزائر. ولم ير جانسون أى طريق لإبداء السخط نحو الإستعمار والفاشية سوى طريق الاتحاد والتضامن مع ألد أعداء الاستعمار والفاشية آنذاك وهم الجزائريون .

وعمد أنصار الموقف الجزائرى إلى تأييد كل مبادىء الحياد الإيجابى من أجل مناصرة المتهمين فى القضية .

وبدأت المسأله تأخذ شكلا شعبياً وتؤثر على مظاهر الحياة العامة نفسها . وتحرك الرأى العام فى الصحافة من كل لون وفى المؤلفات وفى الكتب التى

ظهرت بهذه المناسبة كما تحرك فى صورة جماعات سرية ودعايات مستورة بين، أرجاء الحى اللاتينى. ووصلت للصحف والمجلات مئات الخطابات تأييداً لأعضاء الشبكة المقبوض عليهم فى ذمة التحقيق العسكرى .

وظهر فى أول شهر سبتمبر سنة ١٩٦٠ منشور باعلان الحق فى رفض حرب الجزائر وعدم الخضوع لها . وسمى هذا المنشور باسم « ما نيفستو ١٢١ » وهو عدد الأشخاص الذين وقعوه . وكان من بين الموقعين على هذا المنشور سارتر وسيمون دى بوفوار ومعظم العاملين فى مجلة العصور الحديثة .

وفى يوم ٥ سبتمبر من تلك السنة عقدت أول جلسة من جلسات قضية محاكمة شبكة جانسون المتهمة بالتعاون مع الأعداء. ومنذ ذلك اليوم اقترنت هذه القضية إقترانا قوياً بروح الشعب وبروح الرأى العام وارتبطت إرتباطاً حيوياً بتفكير القادة والزعماء فى فرنسا بأكملها . وفى يوم ٨ سبتمبر خرجت صحف المسـاء الكبرى بعنوان أوقع الذعر فى نفوس الفرنسيين . وكان هذا العنوان يحمل إشارة إلى أن سارتر والممثلة سيمون سينيوريه ومائة شخصية أخرى مهددون بالحكم عليهم بالسجن لمدة خمس سنوات . واشتدت الأزمة بالتـالى على أثر شيوع الفضيحة على المستوى العمالى والشعبى . واضطرت صحيفة « لومانيتية » أن تشارك فى المسألة وأصدرت حكمها بضرورة الافراج عن كل المذنبين لأنهم لم يكونوا يريدون سوى إقرار السلام بأى ثمن .

وظهر منشور جديد وقع عليه الطلاب والمعلمون والنقـابيون ومن بينهم ميرلوبونتى وكوايت أودرى من أجل تأييد المانيفستو ١٢١ وتضامنا مع الموقعين عليه مؤيدين حق عـدم الخضوع بالنسبة للحرب الدائرة فى الجزائر . وبلغ من إهتمام الناس بهذه القضية أن اجتمع حوالى خمسة عشر ألفاً داخل قاعة الموتواليتيه وخارجها بالحى اللاتينى من أجل معارضة استمرار الحرب .

وسافر سارتر وسيمون دى بوفوار إلى البرازيل لتمثيل الأشخاص المعارضين فى فرنسا للحرب الجزائرية . وتحدثوا هناك عن حركة مقاومة الاستعمار . وكان ميرلو بونتى قد سبقهم إلى هناك وبقى مدة للدعاية للعداء للاستعمار كما يتمثل لدى الشبيبة الفرنسية ورجال الفكر الفرنسيين . وبهذا كانت رحلة سارتر إلى هناك تأييدا للرحلة التى سبق أن قام بها ميرلو بونتى لنفس الغرض . ولكن سارتر واصل رحلاته من أجل إلقاء المحاضرات تأييداً لموقف الفرنسيين الأحرار فى إيطاليا وغيرها من البلاد . ولكن المهم أن نشير إلى أنه ألقى كلمته فى إيطاليا على نفس المنبر الذى وقف عليه ممثلو جبهة التحرير الوطنية الجزائرية وكان بهذا إعلانا عن اتحاد قوى التحرر فى فرنسا ضد الاستعمار ومؤازرة المقاومة الجزائرية .

وأسست سيمون دى بوفوار لجنة باسم جميلة بوباشا دفاعا عن الفتاة الجزائرية التى وقع عليها التعذيب وتعرضت لأقسى المعاملة من قبل السلطات الفرنسية فى الجزائر . وظلت سيمون دى بوفوار فى جهادها من أجل فضيحة الاستعمار وأساليبه وشرحت بوضوح كل ما جرى للفتاة من ألوان التعذيب وتحدثت عن وسائل السلطات العسكرية المخزية فى الضغط والارهاب بادخال الزجاجات فى جسم الفتاة واخضاعها لأساليب شاذة فى أوضاعها عارية أمام الجنود . ولم تخجل سيمون دى بوفوار من ذكر حقائق تفصيلية دقيقة بهذا الصدد . وتحدث جان بول سارتر فى الصحف عن مايسميه بالتضامن بين شعبى الجزائر وفرنسا .

وانتهزت أسرة تحرير مجلة العصور الحديثة هذه الفرصة من أجل معاودة الكلام فى قضية الاشتراكية ، وأشارت إلى أن هذا الصراع الجزائرى المتمثل فى مقاومتها للاستعمار صورة من صور التحول الإشتراكى وأن المستقبل للاشتراكية فى هذه الحركة الفتية فى الجزائر . وكتب بعضهم يشير إلى قيمة العصيان والاضراب عن الطعام بين المسجونين الجزائريين .

واستمرت الاجتماعات والمظاهرات الصامتة وغير الصامتة مرة بعد أخرى إلى أن قتل البوليس تسعة من المتظاهرين . فاشتدت المظاهرات أكثر فأكثر طيلة سنة ١٩٦١ وسنة ١٩٦٢ . ولم يقف نشاط الوجوديين الفرنسيين عند هذا الحد وإنما حرصوا على الاستمرار فى تعميق الاحساس بالمشكلة لدى الجماهير عن طريق الدعاية والتعريف المستمر بالقضية مع الاشادة بدور المثقفين فى حركتهم إزاءها . . . وهذا كله كان يمضى بطريقة تشعر بتبنى الاشتراكية للقضية وبمحاولتها امتصاص كل الفرص التى تقدمها من أجل اعلان الحرب المستعرة ضد الاستعمار .

وأخيراً صدر فى مارس سنة ١٩٦٢ أمر بايقاف اطلاق النار فى الجزائر وبدأ بذلك التعقل والنظر فى القضية من وجهة نظر أكثر تحرراً وأكثر اعتدالا بشأن الحرب التى كانت رحاها تدور هناك من قبل . وأعلن سارتر أن هذه هى بداية البداية وأن الأوان قد جاء لرد الاعتبار إلى الفرنسيين أنفسهم فى كرامتهم ومبادئهم واحساسهم بحرية الآخرين وتقديرهم لمبادىء العدالة .

واعتاد سارتر وسيمون دى بوفوار السفر كثيراً إلى إيطاليا . وكان التفاهم قوياً بين الحزب الفرنسى والحزب الشيوعى الإيطالى وجان بول سارتر واستمر اللقاء هناك فيما بين رجال الحزب الشيوعى ومع تولياتى بالذات وبين سارتر ورفاقه . ونشر سارتر هناك العديد من المقالات، واستطاع بواسطة رجال الحزب الايطالى أن يحظى باعادة اتصاله برجال الحزب الشيوعى السوفييتى ، فسافر بفضل معاونتهم له فى رحلة صيفية سنة ١٩٦٢ إلى الاتحاد السوفييتى ، وأمضى هناك خمسة وعشرين يوما . وكانت هذه ثانى رحلة قام بها إلى الاتحاد السوفييتى، لأن رحلته الأولى كانت فى سنة ١٩٥٤ .

وتحدث سارتر هناك عن موضوعات هامة من أجل إزالة معانى الخصام بينه

وبين السوفييت . وحضر فى موسكو المؤتمر العالمى لعدم التسلح والسلام. وحاول أن يسهم فى ايقاف الحرب الباردة وفى دعم التعايش السلمى العالمى وتا كيد دور السلام العالمى فى القضاء على المجازر البشرية . وأشار سارتر إلى الصراع الثقافى العالمى وحدد الدور الذى يقوم به كل طرف وتنبأ بأن النصر فى النهاية للماركسية فى مواقفها الثقافية وفى دعمها للاستقلال والسلام وفى حربها ضد الاستعمار . وحرص سارتر على الاستفادة من حضوره أثناء ذلك المؤتمر حتى تتسنى له المشاركة فى إزالة أسباب سوء التفاهم والخصام بين الشرق والغرب . ولم يخفف سارتر من غلواء هجومه على استخدام الثقافة استخداما عسكريا وطالب برفع القيود الحربية عن الثقافة حتى تستعيد طابعها الإنسانى الخالص .

وكان لخطاب سارتر أثر كبير فى الأوساط الفكرية الشرقية لأنها لم تلبث أن شاركت فى حوار طويل حول موضوعات الأدب كما بدأت على أثرها مساجلة شائقة بين الكتاب الفرنسيين والسوفييت . ودخلت المجموعات الاشتراكية من المثقفين فى نقاش حول القضايا التى أثارها سارتر. ودار النقاش من جديد حول مسائل الواقعية والاشتراكية والثقافة الإنسانية والنزعة الطبيعية والعداء للاستعمار . وعقدت ندوة أدبية مثمرة فى أغسطس سنة ١٩٦٣ بمدينة لينينجراد حول موضوع الرواية . وحضر الندوة سارتر وسيمون دى بوفوار وآلان روب جرييه . وكان موقف سارتر واضحاً فى عدائه للأدب البورجوازى كما شارك فى وضع أسس الأدب الاشتراكى وفى تحديد معالمه . وكان الروائى سولجينتزين هو النموذج الفريد للمثل لهذه النظرية فى روايته منزل ماتريونا .

واستطاع سارتر أن يؤثر تأثيراً مباشراً فى الاذن بترجمة كافكا إلى

اللغة الروسية كما استقبل نيكيتا خروشوف سارتر وسيمون دى بوفوار .

وانتهت الزيارة للاتحاد السوفييتى باعادة تأكيد روابط الصداقة بين روسيا وسارتر وزملائه . وصارت الصداقة فيما بين الطرفين قوية على مدى الزمن . وصرح سارتر بأن روسيا هى الدولة الوحيدة التى يعنى فيها التقدم شيئاً .

ورحل سارتر وسيمون دى بوفوار إلى تشيكوسلوفاكيا فى ديسمبر سنة ١٩٦٣ . وتحدث سارتر فى الاذاعة وألقى المحاضرات على طلبة الجامعات . وقيل ان بعض الطلاب علقوا على كلام سارتر بأنه الوحيد الذى أقنعهم بشىء ممتع فى الماركسية .

وعاد سارتر وسيمون دى بوفوار مرة أخرى إلى الاتحاد السوفييتى فى يونيه سنة ١٩٦٤ .

ووقف سارتر موقفا مؤيداً على طول الخط لثورة كوبا . وقد بدأ تأييده لها منذ رحلته مع سيمون دى بوفوار إلى كوبا سنة ١٩٦٠ بدعوة من صحيفة الثورة هناك . وأعلن سارتر تأييده الكامل لثورة كوبا وللنظام القائم فيها فى حديثه الصحفى بنيو يورك عقب عودته من كوبا . وصرحت سيمون دى بوفوار بأن ثورة كوبا لا تمثل نجاحاً رائعاً وحسب وإنما تعد مثالا ونموذجاً باهراً .

واستمر سارتر فى تعضيده للثورة الكوبية إلى ما بعد محاولة الأمريكان غزوها فى أبريل سنة ١٩٦١ . واهتم بها اهتمامه بكل إقليم اشترا كى مخلص لمبادئه . ودلت عنايته المستمرة بكوبا على أنه يعطى أهمية كبيرة لمشاكل العالم الثالث وقضايا الاستعمار وشئون الثورة والتحرر فى كل بقاع الأرض .

وكان هذا كله تطبيقاً لمفهومات سياسية واضحة المعالم تبناها الوجوديون .

بل كان هذا كله استجابة لإحساس سارتر الدفين بأنه لا يحمل فى يده قلما وإنما يحمل رمحا .

واستجاب الوجوديون لمنى التغيير ولفلسفته إيمانا بأن الناس أنفسهم هم الذين يخلقون تاريخهم على أساس الظروف السابقة . ووقفت فلسفة سارتر وفلسفة الوجوديين من ورائه فى إطار المادية التاريخية . وكان ظهور كتاب نقد العقل الديالكتيكى سنة ١٩٦٠ كدراسة يهدف إلى إثبات أن نفى النفى يمكن أن يصبح إيجابا مثبتا وأن صراعات الجماعات والأفراد هى محرك التاريخ. وبذل هذا الكتاب جهدا واضحا من أجل وضع الأسس الجدلية لعلم الإنسان البنيوى واقرار العقل الجدلى . ولكن الغرض النهائى من تأليف ذلك الكتاب هو العمل على وصل الفكر الوجودى بالماركسية والتكامل والتداخل معها فى نظرية العقل الجدلى مع استبعاد كل آلية تحليلية خاضعة للأسلوب الروتينى التقليدى حتى لا يظل الفكر الماركسى مكبلا بالأغلال والقيود . ولم يشأ سارتر أن يجعل من نقد العقل الجدلى وسيلة لمراجعة الماركسية واعادة وضعها من جديد بقدر ما أراد أن يشارك فى اقامة الماركسية على أساس أن ماركس وانجلز قد قدما لكل المثقفين فى عصرهما وعصرنا المهام التى لا تحصى ولا تعد .

ولكن الواقع أن المهمة التى اضطلع بأعبائها سارتر على نحو ما حددها فى خطابه إلى روجيه جارودى الذى كتبه تحت عنوان «الماركسية وفلسفة الوجود» بقصد اظهار حقيقة العلاقة بين كل منهما ، لم تلبث أن فرضت عليه العودة من جديد لاستمداد عناصرها من الينابيع الهيجلية . وأراد سارتر أن يعود إلى هيجل كما بدأ منه ماركس نفسه بقصد الالتقاء والتقابل عند الأصول الأولى والعمل بمقتضاها كمصب أساسى يحقق الذهنية فى كل مجالات البراكسيس .

وامتاز سارتر بالمحافظة على مذهبيته ونسقيته تماماً على نحو ما فعل هيجل . بل عمق سارتر شموليات الشمول وتفرد الكلى المباشر بصورة لم يعهدها تاريخ الفلسفه .

ولا شك فى أن ماركس قد حرص أيضاً على الاحتفاظ بالاكتمال النسق فى نظريته عن الجدل والمادية الجدلية والمادية العلمية . غير أن سارتر اندفع فى معارضة ماركس من حيث طبيعة الجدل من ناحية ومن حيث النسق المتكامل فى المذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصر سارتر على ابقاء الجدل على نحو ما تركه هيجل مشدود الوثاق برباط ذهنى ومقيدا بقيد الوجود الذاتى. وكان ميرلوبونتى يقول ان الجدل هو الذاتية . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر بحكم جدليته الذهنية ـ على خلاف جدلية ماركس المادية ـ بأن يجىء نسقه شاملا محكما دون أن يكون مغلقاً على نفسه . إذ وضع سارتر فى اعتباره أن الأفكار مرهونة بلحظاتها الزمنية وحرص بالتالى على أن يترك نسقه الفكرى مفتوح الجوانب قابلا للزيادة والإضافة والتغيير والتبديل والتطور والنماء . ومن هذا أصبحت نسقية سارتر شيئاً فريدا فى هذا العصر.

وقد اعترض الماركسيون على وجودية سارتر وأرادوا أن يبقى فى إطار وجوديته دون أن يأخذ على عاتقه الاشتغال بالمهام والأعباء التى لا تحصى ولا تعد والتى أوصى بها ماركس وانجلز. وظن الماركسيون أن هذه المسائل قاصرة عليهم ورفضوا أن يتطرق الوجوديون إلى موضوعات فلسفتهم عن المادية التاريخية أو أن يحتضنوها لصالحهم .

وانتقد جارودى سارتر فى موقفه ذاك بأنه يعيد اقامة الجدل فوق رأسه .

ولكن الأهمية الكبرى لفكر سارتر فى هذا الصدد هى أنه طرح عددا من المشاكل الاشتراكية من جديد واستحدث عددا آخر لم يكن يتناوله أحد

وأعاد التفكير فى أوضاع جديدة خلقتها ظروف الصناعة و العمل فى القرن العشرين بمالامثيل له فيما مضى من الأيام .

ويشكل سارتر اليوم حدثا لامثيل له فى تاريخ الاشتراكية . فهو قفزة إلى الأمام وهو السبب فى استحداث مشكلات الاشتراكية حسب وضعها فى القرن العشرين . ولا يمكن أن توجد اشتراكية فى هذا القرن لاتحسب حساب ما قدمه سارتر فى هذا المضمار .

فلسفة هيجل وأثرها فى انجلترا وأمريكا وفرنسا

لا يجد المرء بدا من العروج على فلسفة هيجل من أجل استشفاف العناصر الثورية فيها ومن أجل الوقوف على دورها الحالى فى الفكر المعاصر وبخاصة عند فيلسوفنا سارتر .

وفلسفة هيجل من الفلسفات العزيزة على كل مشتغل بالفلسفة لأنه يواجهها فى كل صغيرة وكبيرة من مسائل الفلسفة فى تاريخها الحديث والمعاصر ويحس فيما بينه وبين نفسه بأنها المحور الذى تدور حوله كلمات الفلاسفة وعباراتهم بشكل أو بآخر . وهى فضلا عن ذلك قوام أى فلسفة هيجلية كانت أو غير هيجلية لما تنطوى عليه من عوامل حيوية ولما يوجد فيها من ثورات باطنة وما يتخللها من أصداء العمر الطويل الذى عاشته الفلسفة وانتهت إليه فى كل أفرع العلم والمعرفة أثناء القرن التاسع عشر وفى أوائله بالذات .

ولا يجد المرء بدا من أن ينظر إلى هذه الفلسفة كأنها العتبة الأولى للفكر الفلسفى الأصيل سواء قابلها بالرفض أو بالقبول . فالهيجلية هى القوام الحقيقى لكل فكر لأنها اعتراض على كل توكيدية ورفض لكل مهادنة نظرية ومطابقة حتمية بين المعقول والمنظور واستبعاد لكل أحكام مسبقة ودعوة لا مثيل لها إلى الموضوعية . ولذلك جعل هيجل من فلسفته نفسها دروساً فى الفلسفة يتعلمها الطالب فيتعلم الفلسفة .

وليس هناك ألزم من أن يتداول الباحث هذه الفلسفة بطريقة شمولية بحيث يعكس فى كلماته كل خطوطها وكافة أبعادها . ومهما انحصر بحث الكاتب فى احدى النقاط الجانبية فى هذه الفلسفة فإن عليه أن يعكس فى كلماته حقائقها كلها وأصولها كلها وأن ينم فى سطوره عن فهم كامل لها حتى يكون لكلامه قيمة ووزن .

من الضرورى إذن ألا نتعرض لجانب من جوانب الفلسفة الهيجلية بدون استحضار بقية جوانبها فى ذهن الكاتب وعلى قلمه ومن خلال كلماته وعباراته. هذه الضرورة تمليها طبيعة الفلسفة الهيجلية وظروفها . فمن الصعب التعرض لإحدى نقاطها بغير إلمام كامل بجملة نقاطها وأفرعها . ولعله من المستحيل أن يتمكن الكاتب من تقريب إحدى أفكارها بغير عروج على غيرها من الأفكار. وهذا هو المصدر الرئيسى للصعوبات التى تنشأ عند تناولها أو عند عرضها عرضاً جزئياً فى بحث أو فى مقال . فلا يمكن تقديم أحد جوانبها إلا فى إطار المنظور الهيجلى الكامل . ذلك أنها واحدة من الفلسفات إن لم تكن الفلسفة الوحيدة التى لا تقبل التجزئة والانقسام . أعنى أنها فلسفة لا تقبل الانقسام إلى أبعاض . كل ما يمكن بالنسبة إليها هو عرض أى موضوع من موضوعاتها على ضوء بقية الجوانب والموضوعات والنظرات التى تتألف منها .

ونحن لا نملك هنا إلا أن نجمل أبعاد هذه الفلسفة الهيجلية قريبة تكاد تجرى على ألسنتنا عند ذكر المراحل والخطوات التى مرت بها فى كل من إنجلترا وأمريكا . فهذه الفلسفة بظروفها وعناصرها وأصولها التكوينية كانت محوراً لمعظم التحولات التى جرت على أرض الفكر فى الجزيرة البريطانية وفى القارة الأمريكية . ولابد من الاحتفاظ بجملة هذه العناصر والأصول التكوينية حاضرة عند متابعة خط هذه الفلسفة هناك من أجل التعريف بالموضوع من أطرافه القريبه والنائية .

من الضرورى إذن أن تكون فلسفة هيجل حاضرة برمتها فى ذهن الكاتب عند عرضه لجانب من جوانبها . ولا يمكن التعرض لجانب من هذه الجوانب الفلسفية بغير استحضار صورة كاملة لها فى كل لحظة كأنها منظور كلى للرؤية البسيطة المعروضة فى غضون مقال أو فى ثنايا بحث خاص فى إحدى نقاطها .

هيجل بعد وفاته :

بوفاة هيجل بدأت مشكلة هيجل . فقد مات مصابا بالكوليرا سنة ١٨٣١ . وبدأ الشغف والولع بالفلسفة الهيجلية يزداد زيادة ضخمة فى ربوع ألمانيا .

وبدأ فى نفس الوقت اكتشاف هيجل كما بدأت محاولات إدراك كنه فلسفته وجوهر تفكيره . وكأية فلسفة جديدة اصطبغت فلسفته بالغموض واتسمت بطابع الابهام . ولكن هذا الطابع نفسه هو الذى دفع بالكثيرين إلى الشغف بأركان هذه الفلسفة والاستمتاع بشتى جوانبها وإلى ظهور رؤيات مختلفة لنظرياتها .

والواقع أن فلسفة هيجل تنزع أساساً نحو معارضة الكوجيتو الديكارتى الذى يقيم الذاتية من داخل الذاتية والذى يقرر ديكارت عن طريقه عبارته المشهورة : أنا أفكر أنا إذن موجود . ويعارض هيجل أيضاً الذات التى تمثل الحقيقة الوحيدة والقوة الجامعة الخلاقة عند فيشته بوصفها عامل العقل والارادة معاً عنده . وتناهض فلسفة هيجل كذلك أخلاق الذات المعزولة الباطنة عند كانط .

لم يكن هيجل إذن راضياً عن كل هذه المواقف الأصلية التى نمت حولها فلسفات معاصريه وسابقيه . ولكنه التفت إلى الحياة التاريخية ونظر إلى جوهرها على أنه موضوعية التاريخ . واتخذ من هذه النقطة مبدأ للانطلاق فى كل فلسفته على أساس أن الوعى الانسانى لا يمكن أن يدرك ولا يمكن أن يقرر كحقيقة بمعزل عن الخبرة والتجربة والتاريخ . وإذا حجب الوعى الإنسانى نفسه عن التاريخ حرم نفسه من الحركة التى توفر له كل أبعاده . وبدون اقتران الوعى بالتاريخ تتردى الفلسفات فى هاوية المثالية الذاتية السحيقة على نحو ما جرى فى تاريخ الفلسفة وفى فترة ما قبل هيجل مباشرة على وجه الخصوص . ولا ينقذ الوعى

المثالى من اغترابه سوى اكتماله فى التاريخ الذى يحكمه الفكر Geist والذى تبزغ عن طريقه الفكرة فى هذا العالم . ويقول بولدوين فى هذا المعنى : ان العقل مأخوذاً بوصفه فكراً Thought يحيل نفسه إلى موضوع أى أنه بموضع ذاته فى العالم ويظهر نفسه كذات أى بوصفه ذاتية فى العقل الفردى . و كل من العقل الموضوعى والعقل الذاتى والعقل المطلق عبارة عن صور وأشكال لمبدأ واحد يتخذها لنفسه فى مجرى تطوره . . وسبب ذلك هو أن تفسير التاريخ الإنسانى كتفسير التاريخ الطبيعى تماماً بحكم كونهما عمليتين جدليتين للفكر تحلان محل قوانين الطبيعة والعقل . (هذا كلام جيمس مارك بولدوين ص ٤٠ من كتاب تاريخ علم النفس الجزء الثانى فى طبعه جزءان بمجلد واحد سنة ١٩١٣ بلندن عند الناشر واتس) .

ومعنى ذلك أن « نحن نفكر » تحل محل « أنا أفكر » . ومن هنا نفكر فى غضون حركة التقدم من الحدس نحو التصور فى تجربتنا الانسانية عن طريق بسط كل من التاريخ والفلسفة وإبراز مكنونهما .

ويلاحظ أن الإنسان يلم بتجربته فى مؤلفات الشباب عند هيجل من خلال للمدينة القديمة وهى التعبير الحقيقى عن الفكرة ففى الدولة وبالمسام بالفكرة وبالدولة فى آن معاً تفلت الأواعى (جمع وعى) الفردية من عزلتها ومن فرديتها لأن المواطن يمثل « الأنا » التى هى « نحن » أو هو هذه النفس التى هى أنفسنا جميعاً ، والمدينة أيضاً فى هذا هى « نحن » التى تمثل « الأنا » .

وتبقى التناقضات على هذا النحو فيما بين المواطنين والمدينة أو فيما بين « الأنا » و « نحن » أو بين الأواعى المفردة فيما بينها وبين بعضها الآخر بل وكذلك فيما بين ما هو عقلى وماهو حقيقى حتى يمكن تجاوزها كلها فى الشعب . وتقوم روح الشعب مقام حضور الفكرة ومثولها فى الفعل والعمل خلال التاريخ الذى يكتمل ويتحقق فى روح الشعب بالدولة .

ويوحى كشف النقاب عن التاريخ وبسطه فى صورة صراع بين الشعوب وبين أرواح الشعوب بفكرة العمل فى داخل حدود هذا العالم وفى صميم روح العالم .

ولم يكف هيجل فى لحظة من لحظات حياته عن تقديس العمل الإنسانى. ومن الجائز أن يقال انه كان فى أخريات حياته أكثر مثاليه مما كان فى أوائل القرن (هيجل مولود سنة ١٧٧٠) التاسع عشر وفى حوالى سنة ١٨٠٧ على وجه الخصوص . وينظر عادة إلى كتاب ظاهريات الفكر بوصفه تاريخا لكل مظاهر النشاط الفكرى الكامنة فى السلوك والمناقب والأبنية الاقتصادية والأنظمة الشاملة والقانونية تماما على نحو ما تكمن فى الأفكار والمبادىء والفلسفات . وبالتالى يصبح التاريخ الشامل هنا حركة باطنة فى الجوهر الإجتماعى ذاته. ومن هنا تظل ظاهريات الفكر فلسفة جهاد متصل مستمر من أجل تحقيق العمل الانسانى ومحاربة كل العيوب القائمة فى أجهزة الإدارة والحكم . وصار هيجل بذلك رمزا لكل ثورة تنزع نحو تخليص ادارة الحكم وأنظمة الإدارة من براثن الاستبداد والانتهازية والفساد .

وبطبيعة الحال كان هذا الجانب من جوانب الفلسفة الهيجلية أقرب شىء إلى نفوس الشباب الألمانى الثائر فى جامعات ألمانيا فى الاربعينات والخمسينات من القرن التاسع عشر . وصارت هذه الفلسفة فى نظر كل أبناء الجيل التالى لجيله فلسفة تحرر وإنسانية فى آن معاً .

وبدأت ترتسم فى العالم أجمع خريطة لانتشار الفلسفة الهيجلية وتوسعها وزاد الإقبال عليها بأشكال وصنوف عديدة تحير كل من يتأملها لشدة التناقض بين كل نظرة وكل فكرة تتعلق بها : واتخذت المواقف الهيجلية فى كل بلد شيئا من مزاج الأفراد أنفسهم وشيئاً من طبيعة البيئة والأقليم وشيئا من أسلوب

الحياة وأوضاع الإقتصاد وظروف السياسة والعقيدة الدينية .

هيجل فى إنجلترا :

وأدى اقتران الميجلية باصلاح أداة الحكم ومحاربة الفساد إلى اقترانها الدائم بمعنى الثورة سواء بمعناها الدينى الروحى أو بمعناها التاريخى الموضوعى أو بمعناها المثالى الفكرى. فاستحالت فى يد رجال الدين إلى دعوة عقلانية من أجل غربلة الأفكار الدينية الزائفة وتحولت عند الألمان إلى ثورة شعبية تحقق مآرب الطبقات الدنيا من أبناء الشعب فى محاسبة القائمين على أمورهم واستغلها الانجليز لتخليص الفكر البريطانى التقليدى من الجمود وضيق الأفق وعمد الأمريكان إلى الاستفادة منها فى تبرير الحصول على فوائد عملية من كل شىء وفى تحقيق أغراض الفلسفات الديناميكية والأدواتية والذرائعية .

وجاء فى كتاب تاريخ الفلسفة الغربية بقلم برتراند رسل أن الفلسفة التجريبية البريطانية ظلت سائدة بانجلترا حتى أواخر القرن كما ظلت الوضعية ذات المكانة الأولى بفرنسا إلى وقت أسبق قليلا . ثم غزا كانط وهيجل جامعات فرنسا وانجلترا شيئا فشيئا بقدر ما عنى بهما الأساتذة المتخصصون. والفلاسفة الخلص . ولم يلبث الجمهور العام المثقف أن تأثر قليلا أو أقل من القليل بهذه الحركة التى لم يشايعها حتى ذلك الوقت سوى نفر من العاملين فى حقل الفكر والآداب . ولكن انحصرت المشكلة كما قال رسل فى ذلك الموضع فى أن الكثيرين ممن تبنوا التيارات الفلسفية الكبيرة عندئذ لم يكونوا من فلاسفة الصفوف الأولى .

وبدأت الفلسفة الميجلية تتسرب إلى بريطانيا على يد كولريدج (١٧٧٢- ١٨٣٤) وان كانت قد امتزجت عنده امتزاجا غريبا بفلسفة كانط ثم شاعت

عقب ظهور مؤلفات بنيامين جوويت (١٨١٧ — ١٨٩٣) عندما تمكن هذا الفيلسوف من أن ينشر الهيجلية داخل أروقة كلية باليول فى أكسفورد . وعمد فيريار (١٨٠٨ — ١٨٦٤) وجروت (١٨١٣ — ١٨٦٦) واستيرلينج (١٨٢٠— ١٩٠٩) إلى نشر هذه الفلسفة وإذاعتها بشتى الطرق إلى أن تخصص جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢) فى تأييد الفلسفة الهيجلية بوصفها نزعة مثالية طاغية. واستطاع جرين أن ينشر سلسلة من الأبحاث والدراسات فيما بين (١٨٥٦ — ١٨٦٦) متأثرا بهيجل تأثراً كبيراً واضحاً فضلا عن غرامه الدائم بالفلسفات الدينية وانتمائه إلى هذه الفلسفات . ومن بين هؤلاء المشتغلين بالهيجلية أيضاً الأخوان جون كيرد (١٨٢٠ —١٨٩٨) وأدوارد كيرد (١٨٣٥ — ١٩٠٨)

وتألفت فى أكسفورد جمعيات لمناصرة الفكر الهيجلى كنزعة مثالية دينية .وسيطر على أعضائها فى الغالب شعور بالولاء للمسيحيه وأحساس بضرورة تطعيم العقيدة الدينية بالفلسفة الهيجلية من أجل دعمها ومساندتها واستمرار الإيمان بها . وكان من زعماء هذه الجمعيات كيرد وجروت وجرين .

وعزف أحد الأطباء البريطانيين عزوفا تاماً عن مهنته كطبيب واعتزالها تحت تأثير فلسفة هيجل التى تخصص فيها وألف عنها كتابا انقطع له مدة ثمانية سنوات وأسماه « سر هيجل ».وسجل هاتشينسون استيرلينج فى هذا الكتاب الذى صدر سنة ١٨٦٥ مرحلة جديدة فى تاريخ إنتشار الفكر المثالى الهيجلى فى إنجلترا وفى أمريكا على السواء لإنه كان مقروءا من الجميع.ومن أهم الشخصيات التى قرأت هذا الكتاب وأثنت عليه كارلايل وجوويت وجرين وايمرسون .

وخص ما كتجارت (١٨٦٦ — ١٩٢٥) هيجل بثلاثة كتب فى نهاية الأمر تعد من أهم ما عرف من الدراسات الهيجلية وصارت بمثابة البحوث الرئيسية فى هذا الموضوع .

والواقع أن معظم المشتغلين بالفلسفه حتى ذلك الوقت وإلى السنوات الأخيرة من القرن الماضى كانوا من رجال الدين . وكان منهم أيضاً كثيرون ممن قاموا بتدريس الفلسفة . وقيل ان برادلى كان من أوائل المشتغلين بالفلسفة من غير رجال الدين . وينسحب هذا الحكم أيضاً على بوزانكيه . واستطاعت كتب برادلى بالذات أن تكون شاغل المثقفين الأكبر فى كل من انجلترا وأمريكا فى العشرين سنة الأخيرة من القرن الماضى وفى أوائل هذا القرن .

ومن المعاصرين ميور الذى وضع فى حياته برمتها ثلاثة كتب وحسب عن هيجل وهو ينتمى إلى كلية ميرتون أيضاً فى أكسفورد وهى الكلية التى قضى برادلى حياته كلها فى رحابها. وأخرج ميور كتابين أساسيين عن هيجل أحدهما مقدمة عامة لدراسته والثانى دراسة حول منطقة بأسلوب دقيق منظم إلى أن عمد إلى إصدار كتاب أخير ثالث عن فلسفة هيجل فى سنة ١٩٦٦ . وهذه الكتابات من أدق وأرفع النماذج لدراسة هيجل .

ولا ينبغى أن تفوتنا أسماء كثيرين من الانجليز الذى مهدوا لدراسة هيجل منذ البداية من أمثال والاس الذى ترجم منطقه وألف كتاباً آخر عنه ومن أمثال واتون وأدامسون وسيت وهاريس محرر الصحيفة الإمريكية التأملية .

ولكى ندرك مدى أهمية تأثير هيجل على الفكر البريطانى ينبغى أن نعرف مقدار ما أداه برادلى من الثوره والتمرد على الأسلوب الفلسفى التقليدى فى النظر والتأمل فى بريطانيا لأن هذه الثورة لم تنبع إلا من خلال قراءات هيجل نفسه ومن خلال متابعة آرائه وأفكاره . وأسست الهيجلية عند كل من برادلى وبوزانكيه ثورة نقدية عارمة ضد كل مظاهر ضيق الأفق والانحصار فى تفكير الانجليز كما أنه مهد لادخال كل الافكار الكبيرة وكل النظرات الشمولية فى أرض الجزيرة البريطانيه . وكانت ثورة برادلى بالذات ثورة ضد التجريبيه المقفلة وضد النفسانية المنطقية وضد الوضعية الرديئة .

ولا ينبغى أن يقال لهذا ان هيجل فهم فهما كاملا فى بريطانيا أو أخذ مأخذا كليا متكاملا لأن الواقع أن برادلى نفسه سلم بالكثير من آرائه فى التناقض وفى التغاير ولكنه لم يستطع قبول الجدل . ومن هنا ظلت الهيجلية على يد الانجليز هيجلية كسيحة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها وغير قادرة على الثبات فى خط تقدمها.

ولكن هذا لا يعفى من دراسة الفلسفة البريطانية فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن على ضوء الهيجلية . ولا ينبغى بحال من الأحوال الاقبال على دراسة برادلى بالذات بغير اعتبار واضح أكيد للهيجلية وبغير احتساب لهذه الفلسفة كمحور رئيسى لجوهرها الخالص .

وقد استطعت أن أتأكد بنفسى من تجربة دراسة برادلى بعيداً عن المنظور الهيجلى فى كتاب أعارنى إياه الأستاذ الدكتور يحيى هويدى عن برادلى بقلم باحث هندى يدعى سا كسينا . واستطعت أن ألاحظ على هذا الكتاب الصادر سنة ١٩٦٦ أنه على الرغم من كل ما جاء به من معلومات ثمينة كان ينقصه الروح والروح فى فلسفة برادلى هى هيجل . ولم يشأ هذا الباحث أن يضع فى اعتباره على الاطلاق أية نظرة من نظرات هيجل فى غضون دراسته للفيلسوف البريطانى الكبير برادلى .

هيجل فى أمريكا :

وصار برادلى من أكبر الفلاسفة للقروثين فى أواخر القرن الماضى فى أمريكا نفسها . وصار هيجل بالتالى معروفا هنالك عن طريقه وعن طريق هاريس محرر الصحيفة الفلسفية الأمريكية . وبالإضافة إلى هذا كله صار هيجل معروفا فى أمريكا معرفة واسعة فى أوائل هذا القرن بفضل الكتاب المشهور الرائع الذى وضعه استيس عنه ونشره فى حوالى سنة ١٩٢٤ فى لندن ثم فى أمريكا .

وقيل عن الفلسفة الأمريكية انها كانت تعتمد على هيجل وعلى المثالية الألمانية بعامة ابتداء من ايمرسون (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢) إلى جوزيا رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) . ولكن قيل أيضاً فى نفس الوقت انها كانت على وجه الخصوص رد فعل عنيف ضد المثالية الألمانية وضد فلسفة العقل الألمانية .

والواقع أنها كانت هذا وذاك فى آن معا . ولكن لايفوتنا على الاطلاق أن نكتشف كالعادة تلك الروابط الوثيقة التى تدفع بالفكر الفلسفى إلى الاقتران بالهيجلية والاستناد اليها فى كل مكان انتقلت إليه الهيجلية . ولذلك لا نلبث أن نجد أن هيجل لعب دوراً هاماً على الصعيد السياسى فى أمريكا. فقد وضعت الروح الموضوعية عند هيجل فى خدمة الاتحاد الجديد بين ولايات الشمال والجنوب . واستعان الأحرار بفلسفة هيجل من أجل توكيد المشاعر فى تلك السنوات إزاء الدولة حتى أمكن كلا الطرفين إعادة تأسيس الوحدة فى تؤدة واتزان .

ويتأيد هذا مما جاء بالعدد الأول من صحيفة التأمل الفلسفى التى دأبت على تعريف الأمريكان بالمثالية الألمانية وعلى ترجمة نصوص ومختارات من أعمال هيجل وتقديمها فى أعدادها . فقد نشرت هذه الصحيفة فى عددها الأول سنة ١٨٦٧ العديد من آراء هيجل كأساس للمنظور الأساسى الذى ينبغى أن يسود الدولة الجديدة .

ولم تتحقق الهيجلية على الصعيد السياسى وحسب وإنما تحققت أيضاً على الصعيد الفلسفى بصورة واضحة على يد راوخ (١٨٠٦ — ١٨٤١) الفيلسوف الألمانى الذى تتلمذ على هيجل نفسه حتى قبل آخر سنة عاشها هنالك وانتقل بعدها إلى أمريكا . فشرع عند وصوله إلى أمريكا فى إيجاد تقارب فيما بين الفلسفتين الألمانية والأمريكية . وبدأت بشائر الهيجلية فى أمريكا فى البزوغ فى مدرسة

سانت لويس عاصمة المقاطعة التى هاجر إليها غالبية الألمان عقب سنة ١٩٤٨ وكانت هذه العاصمة بمثابة البوابة الضخمة لكل ما ينتمى إلى عالم الغرب ، وفى هذه المنطقة ترجم هنرى كونراد بروكاير (١٨٢٦ — ١٩٠٦) كتاب المنطق لهيجل على الرغم من كونه دخيلا على أبناء هذا الإقليم . ولكنه كان صديقاً لهاريس الذى أسس الصحيفة الفلسفية التى أشرنا إليها منذ قليل . ولم يلبث الاهتمام بهيجل بالذات أن انتشر بين المهتمين بالدراسات التاريخية وبفلسفة التاريخ من أبناء الأمريكان .

وارتفعت درجة الاهتمام بهيجل ارتفاعا كبيراً إلى ما بعد منتصف القرن الماضى بقليل . وفى ذلك الوقت بدأ الموقف ازاء هيجل ينقسم فعلا إلى جانبى التأييد من ناحية والمعارضة من ناحية أخرى. وكان ايمرسون أميل إلى فلسفات التعالى ولئن كان قد أبدى الكثير من الاعجاب بهيجل . وكذلك أبدى جوزيارويس حماسا كثيراً للفلسفات الألمانية ولجوانب معينة من فلسفة هيجل ولكنه حرص على إظهار قلقه وتحفظه ازاء بعض موضوعاتها وان كانت من أقرب الفلسفات إلى فلسفته . أما بيرس فكان أقرب إلى ليبنتس منه إلى أى فليسوف آخر وان كان لم يغفل أهمية هيجل بوصفه أكثر الفلاسفة فلسفه وتفلسفا وبوصفه صاحب الفضل فى إيجاد المنطق للوضوعى . ومع ذلك فإنه كان يرى دائماً أن هيجل ربيب للمعاهد الدينية .

واشتدت حملة البرجماتية عند وليم جيمس ضد الهيجلية . ولكن هذا لم يمنع جون ديوى من أن يرى فى هيجل أكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث المعاصر لهذه الكلمة . ولا يستطيع المرء إلا أن يشهد بمدى تأثر فلسفة الأدواتية والمارسة بالهيجلية وبمدى خضوع منطق ديوى لمنطق هيجل .

أما هيربرت ماركيوز فقد أصدر كتاب علم الوجود عند هيجل وأسس

نظريته فى التاريخ الذى أخرجه فى فرانكفورت بالألمانية سنة ١٩٣٢ وألف بعد ذلك كتابه المشهور عن العقل والثورة فى فلسفة هيجل الذى نشر سنة ١٩٤١ بأمريكا . وله كتاب ثالث يدور حول موضوع فلسفة هيجل أيضاً فى كثير من جوانبه تحت عنوان الماركسية السوفيتية . وعلى الرغم من محاولة ماركيوز الظهور بمظهر الفيلسوف الثورى فهو يلغى الشعب من تقديره ويبتعد أيما ابتعاد عن علم نفس الشعب وروح الشعب كما تجلت فى الهيجلية وينفر من كل ما فيها من عوامل الاقتراب من عامة الناس والجمع بين مجموع الناس وتطور التاريخ .

على أن هذا كله لم يمنع فلسفة التجربة من النمو فى أمريكا ولم يحل دون ظهور الوضعية المنطقية والسيما نطيقية بوصفهما أقوى الفلسفات التى حملها فلاسفة حلقة فيينا عند انتقالهم إلى الولايات المتحدة . واستحالت هذه الفلسفات إلى فلسفات شبه رسمية فى الولايات المتحدة تحت اسم فلسفات التحليل .

ولا شك فى أن الاختلاف الجوهرى بين مطالب الحياة فى العالم الأمريكى الجديد وبين أوضاع الحياة فى عالم الغرب الأوروبى دفعت بالناس إلى التطلع إلى نوع من التفكير الفلسفى الذى يسعف فى قضاء الحاجات وتحقيق المآرب واستيفاء الغايات أكثر من مجرد التأمل النظرى والتفكير الجدلى . ولم تعد الحياة الأمريكية تسمح بترديد التساؤلات التى تتميز فى جوهرها بالشمول وصارت تلح فى ضرورة توفير الاجابات السريعة الفعالة وفى لزوم تدبير الردود العاجلة إزاء كل مطلب من المطالب .

وكان من الطبيعى أن تتسم التساؤلات بالشمول فى حين تتميز الإجابات العملية بالجزئية والمباشرة والوجوب . ولهذا ظل الفارق كبيرا بين ما تتطلبه الفلسفات الخالصة وما تستلزمه الحياة العملية ، أى بين الهيجلية والبرجماتية .

على أن ذلك لم يمنع أن تـكون الهيجلية بجوانبها النقدية الفعالة وبعقلانيتها الثائرة مصدر إيحاء بكل ما ظهر من متطلبات الروح النفعية والعملية .

وكان نابليون بونابرت مثل أو نموذج العقل والتنظيم فى رأى هيجل لأن نابليون صرف جانباً كبيراً من إهتمامه نحو الإدارة العاقلة الحـكيمة لـكل الأجهزة والهيئات الحـكومية . وعندما شهد هيجل نابليون لأول مرة قال « ها أنا ذا أشهد العقل ممتطيا جواداً » ولا يعنى هذا أكثر من أن نابليون الذى صرف إهتمامه إلى التنظيم الإدارى لأجهزة الدولة من أجل مواجهة كل إحتمالات الحياة الصعبة وكل مشاكل الحرب كان فى نظر هيجل مثلا يحتذى ونمطاً يجب تقليده ومحاكاته .

ولا يغيب عن بالنا أن الأيام الأخيرة شهدت إهتماما لا مثيل له بفلسفة هيجل . ومصدر هذا الإهتمام هو أن الفلاسفة أجمعوا على أن هـذه الفلسفة الخصبة التى أنجبت أخطر النظريات الفلسفية الحديثة فى امكانها لو خضعت من جديد للدراسة والبحث أن تخرج إلى العالم بموجات أخرى من الفكر وبألوان جديدة من النظر العقلى لا تقل فى أهميتها وخطورتها عن كل ما نشأ عنها وصدر نتيجة لتأثيرها فيما مضى من الأيام .

ليس هذا كل ما فى الأمر . بل عادت الحاجة أيضاً ماسة إلى هيجل بعد أن صارت فـكرة « الممارسة » موضع نظر وتساؤل فى حين بزغت « البنيوية » على أرض الفكر لتنازع الفكرة الأولى سلطانها فى السياسة والإجتماع . وقد جاءت البنيوية لتبرهن على أن التنظيم والاعداد الجوهرى والتدبير النظرى المتماسك لا يقل خطورة ان لم يكن يزيد ويعلو فى أهميته على فـكرة التجربة والخطأ .

وكأننا بهذا أمام ثورة هيجلية جديدة تريد إصلاح أجهزة الدولة عن طريق

التدبير والإعـــداد البنيوى قبل التردى فى أخطار التجربة والخطأ . فالثورة الهيجلية تريد أن تجعل للتنظيم والإعداد والترتيب فى كل أبنية الهيئـات والجماعات وفى كل الأجهزة وأفرع الحـكومة أساساً للتـكوين الأصلى الدقيق الذى لا مانع بعده من الاصطدام بتجارب الواقع مع الثبات والحيطة والاستعداد. وهذا يعنى أن تصميم الهيكل واعداد البناء ذو ضرورة تزيد فى الأهمية عن التجربة والخطأ .

هيجل الآن معنا خطوة بخطوة وهو وفلسفته خير نذير لما نعيشه من تجارب الحياة ولما نشيده من خطوات المستقبل . وثورة هيجل ثورة تنظيم وإدارة على حد التعبير الجارى فى لغتنا هذه الأيام ولا بد أن تجد صداها فى كل الأذهان .

ولعب الفكر الهيجلى فوق هذا كله دوراً هاماً فى تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، وليس هذا بغريب لأن فرنسا كانت من أولى الدول التى شرعت فى الإهتمام بهيجل والتى اتصلت بفـكره مباشرة فى أسرع وقت .

والواقع أن الإهتمام بفكر هيجل بدأ فى فرنسا أثناء حياته لأن فيـكتور كوزان تعرف على هيجل شخصياً سنة ١٨١٧ بمدينة هيدلبرج . وعاد فقابله فى لقاء أطول خلال شهر أكتوبر سنة ١٨٢٤ وشهر مايو سنة ١٨٢٥ . وأعجب كوزان إعجاباً كبيرا بهيجل وفلسفته كما تدل على ذلك المراســلات التى جرت بينهما .

غير أن هيجل لم يعرف معرفة حقيقية فى فرنسا إلا إبتداء من ظهور كتاب « ڤيلم » عن فلسفة هيجل سنة ١٨٣٦ . وأمكن معرفة هيجل بفضل دراسات « أوت » سنة ١٨٤٤ ودراسات « بريفود » سنة ١٨٤٥ . وبدأت ترجمات « ڤيرا » فى الظهور سنة ١٨٥٥ .

واقترنت الهيجلية بعد ذلك بأسماء كل من نبتين وريتان وفاشروه وهاملان بصورة ضعيفة وبدون الحاح كبير . وجاء ريتان فأضعف الهيجلية أكثر حتى بزغ الفكر الوجودى المعاصر فأعاد للهيجلية إزدهارها كما لم يحدث قــط فى تاريخ فرنسا وبخاصة عند كل من هيبوليت وكوجيف وسارتر(١) .

سارتر والهيجلية :

ولم يكد سارتر يلقى بفلسفته الوجودية إلى الناس منذ شبابه الأول حتى تساءل الجميع عن المصدر الذى جاءت منه أفكاره وعن الينبوع الذى استمد منه عصارة فكره واستقى منه خطوط آرائه العريضة ، غير أنه كان من الصعب فى أول الأمر أن يتبين الباحث بوضوح مدى إخلاص هذا الفيلسوف الوجودى بالنسبة إلى هيجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) ولم يلبث جميع الباحثين بعد ذلك أن اكتشفوا العلاقة الوطيدة بين فكر هيجل ومضمون الفلسفة الوجودية كما أسسها جان بول سارتر .

وأود أن أقول هنا ببساطة قبل الشروع فى أى كلام عن سارتر ان فلسفة سارتر مستحيلة الفهم بغير تخطيط أولى عام . وهى كذلك مستحيلة الخضوع لتخطيط عام بغير تحديد لنقطة الاتصال بين مفهوم العلم عند سارتر وبين مفهوم الفلسفه بعامة . وبالتالى فقد صار من الضرورى هنا أن نكشف مؤدى المعرفة الفلسفية ودلالاتها عند سارتر . وإذا لم يتم توضيح هذه النقطة من مبدأ الأمر إستحال بلوغ أى مرحلة من مراحل الفكر السارترى .

وأحب أن أقول ان سارتر قد واصل وتابع هنا فى هذا الموضوع بالذات مفهوم هيجل نفسه عن الحقيقة . وعلى ذلك أصبح شرح الموضوع أولا لدى

---

(١) الديدى . القضايا المعاصرة فى الفلسفة (هجيل والوجوديه) ص ١٨٣ .

هيجل ضروريا ولازما من أجل العبور إلى معناه لدى سارتر . أو بعبارة أخرى ان شرح هذه النقطة المعرفية الأساسية لدى هيجل ستؤدى إلى وضوح الأمر بالنسبة إلى سارتر نفسه بعد ذلك .

ونحن نعرف أن هيجل أصر على أن الحقيقى هو المباشر ، ولكنه لا يصبح مباشراً إلا إذا مر بمرحلة التوسط او عدم المباشرة . أى أن الحقيقى عند هيجل هو المباشر غير المباشر . فما معنى ذلك ؟

معناه أن هيجل احتفظ للمعرفة بضرورة لقاء التجربة لقاء مباشراً . ولا توجد أية صعوبة فى فهم هذه العبارة . للمعرفة هى اللقاء المباشر لتجربة كل ما يحيط بنا . غير أن هذه التجربة لا تصبح حقيقة إلا إذا تجاوزت المباشر إلى مجال اللامباشر أو غير المباشر أى إذا مرت عن طريق ما نطلق عليه اسم التوسط.

فإذا أدركنا أن التوسط عند هيجل هو إدراك الشىء وسط مجموعه الشامل المحيط به أو القائم من حوله سهل علينا فهم هذا الكلام . لابد من التجربة المباشرة لتحقق المعرفة . غير أن تحول هذه المعرفة إلى حقيقة يقتضى منا تجاوز المباشر إلى اللا مباشر . أى بدلا من الإكتفاء بلقاء التجربة الخاصة بأى شىء مباشرة نذهب إلى حد لقائها فى المحيط الخاص بعلاقاتها بغيرها على نحو ما نفهم جزء الصورة بمجموع أجزائها الأخرى . فيكون الحقيقى هو المباشر وقد صار متوسطاً .

المباشرة هى لقاء الشىء مباشرة والتوسط أو عدم المباشرة هو لقاء الشىء وسط مجموعة علاقاته أو وسط جملة روابطه من حوله . والحقيقى هو المتوسط أو هو ما ندركه مباشرة ولكن وسط مجموع العلاقات التى تربطه بسواه.

ولكن ما أهمية ذلك فى مجال الفلسفة ؟ أهميته أن الفلسفة تريد أن تبلغ الأشياء مباشرة وأن العلم يريد أن يبلغ الأشياء عن طريق القواعد والأصول

والتجارب العملية. غير أن الفلسفة لا تستطيع مع مباشرتها لتجارب الحياة أن تتخلى عن حقائق العلوم . ولذلك فإن الفلسفة إذا إستطاعت أن تواصل عملها لا ينبغى بالنسبة إليها أن تغفل جملة النتائج العلمية . بل انها لا تملك التقدم فى حقل المعرفة والاحتفاظ بقيمتها العلمية وقدرها الصحيح ما لم تحافظ على مباشرتها للتجارب فى أرجاء الحياة وعلى الطبيعة مع الالمام بوضع هذه التجارب بالنسبة إلى ما عداها ومع حرص على إدراك كل شيء فى جملة صلاته بغيره من الأشياء التى تشمله أو التى تتفرع منه .

أى أن الفلسفة تحرص على المباشر وقد خضع للتوسط من أجل التحقق من مضمون كل تجربة على مستوى علمى معقول . وهذا هو الدور الذى استمر سارتر يؤديه فى حقل الفلسفة غير عابىء بكل ما وجد فى الفلسفة من المواقف المتعارضة . وكان هيجل قد وضع هذا الموضوع المعرفى فى « بحثه » سنة ١٨٠١ الذى صار بعده مدرسا للفلسفة فى جامعة يينا . ومن المهم أن نذكر هنا أن هذه الفكرة تطورت على قلمه تطورا كبيرا سنة ١٨٠٢ فى كتابه عن النسق الأولى. فهذا التطور عند هيجل له دلالته بالنسبة إلى تطور أفكار سارتر نفسه وانتقاله من موضوع المعرفة إلى موضوع المذهب كما سيرد بعد قليل .

سارتر وهو سرل :

ومن الملحوظ أن كلام سارتر وعباراته كانت تحمل فى كتابه الأول عن الخيال شعارات ظاهرية . ولم تكن هذه الشعارات معروفة فى فرنسا على نطاق واسع حتى ذلك الوقت . وقد نهج سارتر، فى هذا الكتاب الأول ، نهجا جديدا غير معروف كذلك لدى مثقفى عصره . وبدت ألفاظه وتراكيبه مفاجأة للجميع . وكان القارىء يشتم بسهولة من كلامه اتجاها ظاهريا واضح المعالم واضح المرمى والهدف .

وقد ظهر كتابه عن « الخيال » لأول مرة سنة ١٩٣٦ . وأدى هذا الكتاب المقصود منه تماما . أعنى أنه قام بدراسة الخيال دراسة ظاهرية مستقلة عن علم النفس بالمعنى التقليدى المعروف . وتعرض سارتر فى مطلع الكتاب لقضية الصورة الذهنية وأوضح المفهوم التقليدى المتعلق بها . ثم عرج على هوسرل عقب ذلك وأجلى الفارق بين موقف هوسرل والموقف التقليدى الشائع بعامة . وأفاض فى الكشف عن حركية الصورة الذهنية بعيدا عن السكون والثبات المقترنين بها فى المفهوم التقليدى.

ذلك أن سارتر تعمد أن تكون دراسته للخيال دراسة نقدية تمهدلا كتشاف أسس التفكير « الظاهرى » مستقبلا وتشير إلى كل ما يمكن أن تؤدى إليه كل الدراسات المتعلقة بموضوعات الوعى . وكان من الواضح أن كلامه عن الوعى لم يقتصر فقط على مبادىء التفكير المثالى القديم وإنما نظر إلى الوعى نظرة تكشف عن مدى ارتباطه بالواقع وبالآخرين .

وقال سارتر ان دراسته النقدية لتصور الخيال فى الفلسفة القديمة جملته يتنبه إلى أن الصورة الذهنية لا ترتبط بأى مضمون حسى ولا تقوم بحال من الأحوال على أساس من ذلك المضمون الحسى . ولكى نذهب إلى أبعد من المدى الذى وصلت إليه تلك الأفكار لا بد أن نرجع إلى التجربة الموضوعية من أجل وصف الصورة الذهنية فى صميم مثولها العينى أى على نحو ما تتكشف للتأمل أو للتجربة .

غير أن هذا التأمل أو هذه التجربة قد تتعرض للخطأ . ومن الضرورى بالتالى البحث عن نوع جديد من علم النفس لا يعتمد على الاستقراء وان ظل برغم ذلك خاصا بالتجربة الموضوعية • فهل ثمة تجربة مميزة بخصائصها الفريدة توصلنا مباشرة إلى القانون العام ؟ هل نستطيع أن نبلغ الشكل العام خلال

التجربة الموضوعية بغير أن تخضع لشروط الاستقراء المعروفة ؟

هذه هي القضية التي حاول سارتر أن يقدم بها الفلسفة « الظاهرية » إلى المفكرين والمثقفين الفرنسيين . ولعلنا لا نعدو الواقع إذا قلنا ان هذه المشكلة كانت مشكلة سارتر نفسه وأن الرد الذي عرضه في كتابه عن الخيال ليصبح جزءاً من التفسير الظاهري لم يكن سوى تمهيد لإجابته التي شملت ملامح فلسفته بأ كلها .

والسؤال الذي طرحه سارتر على نفسه أول الأمر هو : « هل تدخل الصورة الذهنية ضمن عناصر الوعي أم لا ؟ هل وجود الصورة الذهنية أصيل في تكوين الوعي أم أنه مجرد وجود عرضي عابر ؟ » هذا هو السؤال ، ويترتب على إجابة هذا السؤال أن نعرف ما إذا كانت الصورة الذهنية نفسية أو غير نفسية . إذ لو كانت الصورة الذهنية داخلة ضمن العناصر المكونة للوعي صارت بالضرورة نفسية . أما إذا كانت شيئاً عرضياً لا يمس تكوين الوعي ذاته لم تكن لها حقيقة نفسية ما .

أو بعبارة أخرى إذا كانت الصورة الذهنية بضعة أساسية من كيان الوعي كانت بالضرورة نفسية . أما إذا كانت صلتها بالوعي مجرد صلة صندوق بمحتوياته من الكرات أو البرتقالات التي لا تعدو أن تكون سوى جزء من الصندوق ذاته كانت الصورة الذهنية شيئاً مغايرا لطبيعة الوعي ذاته على نحو ما تخلو الكرات أو البرتقالات الموجودة داخل الصندوق من صفات الصندوق الأساسية .

فأجاب سارتر بصدد كلامه عن هوسرل أن علاقة الصـــورة الذهنية بموضوعها الخارجي الذي جاءت هي كصورة له هي علاقة إحالة متبادلة بين الوعي من جهة وبين شيء ما من جهة أخرى . أي أن الصورة الذهنية بعبارة أخرى ليست جزءاً من الوعي ولا توجد داخل الوعي بوصفها عنصراً

مكونا من بين العناصر الداخلية فى تكوينه . والنتيجة هى أنه يستحيل أن تـكون الصورة الذهنية مجرد محتوى نفسى .

أو بعبارة أخرى إذا كانت الصورة الذهنية موجودة فى الذهن حقا و كانت بالفعل واقعة داخل إطار الوعى فلا يعنى ذلك أنها تنتمى إلى الوعى إنتماء تـكوينيا. وإذا لم يكن انتماؤها إلى الوعى تكوينيا انتفت عنها صفة « النفسية » المجردة . والواقع أن الصورة الذهنية لاتشترك فى تكوين الوعى ذاته كأنها أحد العناصر المكونة لحقيقته . وسبب ذلك هو إرتباطها على نحو ما بشىء بالخارج .وتقوم علاقة الإرتباط هذه على أساس ما نسميه عادة « بالإحالة المتبادلة » بين الوعى وبين شىء معين خارج الوعى . ومن شأن هذه العلاقة أن تنفى العامل النفسى من الموضوع لسببين : أولها أن الصورة الذهنية كمقابل لشىء فى الخارج ليست فى حد ذاتها موضوعاً نفسية . وثانيها أن الصورة الذهنية لم تعد بحكم وجودها داخل الوعى عنصراً مكوناً من عناصر الوعى .

وحتى فى حالة وجود صورة ذهنية غير ذات مقابل خارجى لها لا يمكن أن تكون تلك الصورة الذهنية من مكونات الوعى الأصلية . فهناك ولاشك صور ذهنية لموجودات وهمية مثل الغول أو العنقاء . وبحكم اعتماد هذه الصورة الذهنية فى وجودها على مضامين نفسية لا على مقابلات خارجية تصور البعض إمكان اعتبارها ذات حقيقة نفسية . ولـكن الواقع أن هوسرل وسارتر اتفقا بشأن عدم اشتراك هذه الصورة الذهنية ذات المضامين النفسية فى مكونات الوعى الأصيلة . وبالتالى لا يحق لها أن تصبح مجرد موضوعات نفسية .وبذلك بقيت برغم قوة انتمائها النفسى غير ذات موضوع نفسى .

وإذا كانت الصورة الذهنيـة قد تحولت على يد هوسرل إلى تـكوين « قصدى » . . أى إلى تـكوين يشير إلى حقيقة بخارج الوعى . . فقد انتقلت بذلك من كونها مجرد صورة ذات مضمون ساكن فى الوعى إلى كونها ذات دلالة

قصدية إشارية. أى أن دخول الصورة الذهنية فى علاقة تقابل مع شىء خارجى ينقلها من مجرد كونها صورة جامدة فى الوعى لتصبح ذات علاقة قصدية بشىء خارجى. ولا تكون الصورة الذهنية فى الوعى شبيهة بما تتركه السفينة من أثر على سطح الماء حين تشق عباب البحر. بل تكون الصورة الذهنية بمثابة شكل من أشكال الوعى المنظم الذى يتناسب مع حقيقة التقابل الخارجى لها. وإذا كان فى ذهنى صورة عن شخص ما كانت تلك الصورة متعلقة تعلقا قصديا بذلك الإنسان الذى هو موضوعها. وبذلك تكون الصورة الذهنية إحدى وسائل التصويب أو « التنشين » نحو ذلك الإنسان من حيث هو كائن حقيقى موجود. وعلى ذلك فإن الوعى فى فعل الخيال الذى تتوفر له هذه الصورة يتصل اتصالا مباشرا بشخص ذلك الإنسان الذى هو موضوع الصورة الذهنية وهى لذلك تتناسب معه مباشرة .

سارتر وهيدجر :

وكما انتقل هيجل من فكرة أن الحقيقى هو المباشر إذا صار ذا واسطة إلى فكرة النسق الفلسفى بين سنتى ١٨٠١ و١٨٠٢، كذلك انتقل سارتر من الجدل الاولى إلى النسق العام بين سنتى ١٩٣٦ و١٩٤٠ فى كتابيه الخيال والمخيلة. فقد شرعت فكرة المذهبية الفلسفية فى البزوغ بين دفتى الكتاب الأخير. وبدأت أولى بشائرها مع ملاحظة سارتر أنه قد تأسره أحداث الرواية البوليسية التى يقرأها دون أن يكون ذلك مبرراً لاعتقاده فى عدم خيالية تلك الأحداث. وبالتالى وجد سارتر أنه لا مندوحة عن تقرير العلاقات النسقية العامة بين الأفكار كجزء مكون لحقيقة المرئيات المباشرة .

والواقع أن انتساب سارتر إلى كل من هوسرل وهيدجر فى التعبير والإيحاء ضلل الكثيرين عن حقيقة أصل تفكيره ومنحاه العقلى. وأدت قراءة

الكثيرين لسارتر على ضوء الأفكار غير الهيجليـــة إلى ما لا حصر له من سوء التفاهم .

مثال ذلك أن سارتر قد خرج فعلا على مفهوم هوسرل عن العلم وان بقى مرتبطاً بمفهومه عن الظاهرية كمنهج ذلك أن سارتر — شأنه فى ذلك شأن هيدجر — جاوز مفهوم العلم بمعناه الضيق عند هوسرل . والواقع أن وراء ذلك شيئاً آخر سوى مجرد تبعية الوجودية لما كانت عليه فلسفة هيدجر . كان وراء ذلك رغبته فى أن يلحق بعالم الشمول فى فلسفة هيجل وبطريقة ارتباط تلك الفلسفة بالموضوعات العملية المباشرة . وعاب سارتر على كيركجار أنه أدرك معنى الجدل عند هيجل دون أن يذهب معه نحو الإيجابية العملية من أجل تخطى الحزن. وكانت هذه الملاحظة الصغيرة من جانب سارتر دليلا على ما اعتاد أن يحفظه فى قلبه لرائده الاكبر : هيجل.

ذلك أن سارتر وقد ألم بنظرية العلم عند هوسرل اقتنع بأنها لا تحسب حساب نظرية المعرفة وموضوعات البحث المنهجى كما تفرضها طبيعة العقل المواجه لقضايا الإنسان ·

كذلك استطاع سارتر أن يركز على طبيعة الوعى الفردى وأن يأخذ على الماركسية خلوها من هذا الوعى رغم حرصها على الوعى الجمعى . ذلك أن معرفة الفرد معرفة كافية واضحة تؤدى — فى رأى سارتر — إلى اكتشاف كل قضايا الإنسان المعاصر فى تجمعاته واتجاهاته وإيجابياته .

ولهذا السبب اختلف سارتر مع الماركسية فى نقطتين جوهريتين وهما أولا أن الفرد يخضع لمقومات العلم شأنه شأن الجماعة تماما. وثانياً أن المعنويات مجال حقيقى فى الفرد والجماعة على السواء .

وحينما اختلف سارتر مع هيدجر بشأن طبيعة المذهبية النسقية فى الفلسفة وجد كل منهما نفسه على طرفى نقيض تقريباً . ذلك أن هيدجر تنكر لفكرة النسقية المذهبية فيما تنكر له من الأفكار ولم يلق أى اهتمام نحو اكتمال نسقه المذهبى الوجودى أسوة بالأنساق المذهبية الشامخة . أما سارتر فحافظ على مذهبيته ونسقيته تماماً على نحو مافعل هيجل . وبذلك أصبح سارتر أول فيلسوف معاصر يرجع إلى فكرة الاكتمال النسقى للوحد فى المذهب الفلسفى .

ولا شك أن ماركس كان قد استن لنفسه هذه السنة أيضا فى نظريته عن الجدل وعن المادية الجدلية وعن المادية العلمية . غير أن سارتر اندفع هنا مرة أخرى فى معارضة ماركس من حيث طبيعة الجدل من ناحية ومن حيث طبيعة النسق المتكامل فى المذهب من ناحية أخرى . فمن الناحية الأولى أصر سارتر على إبقاء الجدل على نحو ماتركه هيجل مشدود الوثاق برباط ذهنى ومقيداً بقيد الوجود الذاتى . ومن الناحية الثانية تمسك سارتر بحكم جدليته الذهنية —على خلاف جدلية ماركس المادية — بأن يجىء نسقه شاملا محكما دون أن يكون مغلقاً على نفسه . إذ أخذ سارتر فى اعتباره أن الأفكار مرهونة بلحظتها الزمنية وحرص بالتالى على أن يترك نسقه الفكرى مفتوح الجوانب قابلا للزيادة والإضافة والتغير والتبديل والتطور والنماء . ومن هنا صارت نسقية سارتر ظاهرة عصرية جديرة بالالتفات .

ليس هذا وحسب . بل استطاع سارتر أن يضفى أيضا فى غضون فلسفته معنى جديداً على لفظ الوجود يخالف معناه عند هيدجر . وتحول الوجود فى نظر سارتر إلى مجرد شرط لاكتشاف الإنسان كل مايقع حوله الوجود بهذا المعنى . عند سارتر لا يكشف الوجود بنفسه وإنما هو مجرد شرط لوجود ماعداه . ومعنى ذلك أن الوجود هو ما يتضمن وجودا غير وجوده .

وليس لدينا الآن فى النهاية شك فى أن هيجل قد استعاد مكانته على أدق صورة بين سطور سارتر وكلماته . وإذا كان هيجل قد رزق بأكبر عدد من التلاميذ بين مفكرى العالم فان تلميذا واحدا مثل سارتر قد أضفى على هذه الفلسفة لأول مرة فى التاريخ ما لا يمكن أن يكون قد أداه أحد بأى وجه من الوجوه نحو هيجل والهيجلية .

مراجع البحث

١ ـ العقاد : الوجودية أو الوجدانية بحث فى مجلة الكتاب سنة ١٩٤٧ .

٢ ـ العقاد : أفيون الشعوب .

٣ ـ بدوى : الوجودية والإنسانية فى الفكر العربى ؛

الزمان الوجودى

هل يمكن قيام أخلاق وجودية

دراسات فى الفلسفة الوجودية .

المثالية الألمانية (فشته ـ هيجل ـ شلنج)

شخصيات قلقة فى الإسلام .

٤ ـ سعد عبدالعزيز حباتر : الحرية فى المذهب الوجودى .

٥ ـ د . يحيى هويدى : أضواء على الفلسفة المعاصرة .

مقدمة فى الفلسفة العامة

دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة .

٦ ـ د . زكريا ابراهيم : الوجودية

تأملات وجودية .

٧ ـ الديدى : أدبنا والاتجاهات العالمية

القضايا المعاصرة فى الفلسفة

الخيال الحركى فى الأدب النقدى .

الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة

الأسس المعنوية للادب .

أما المراجع الأجنبية فكثيرة ولا تحصى بما لا يمكن أن يستوعبه المقام . ولكن نشير إشارة خاصة إلى كتاب ميشيل ـ أنطوان بورنيه عن الفلسفات الوجودية والسياسية وإلى كتاب جانسون عن سارتر وأعداد مجلة العصور الحديثة.

(١)
المادية والثورة

نقدنى بعض الناس بسوء نية أننى لم أذكر ماركس فى هذه المقالة . لذلك اقول فى تحديد أن نقدى لم يتعلق بكارل ماركس . انه موجّه نحو الماركسية الاسكولائية (الشبيهة بمدرسة العصور الوسطى المسيحية) فى سنة ١٩٤٩ . أو أنه موجه إذا شئنا إلى ماركس خلال الماركسية الاستالينية الحديثة.

١ ـــ الأسطورة الثورية

شباب اليوم غير مرتاح. شباب اليوم من الرجال الذين لا يعترفون لأنفسهم بحق أن يبقوا شباباً . ويجرى كل شىء كما لو كان الشباب ظاهرة خاصة بفصول المدارس فوق كونه عمراً من أعمار الحياة . ينظر إلى الشباب كما لو كان امتداداً استثنائياً للطفولة أو وقف تنفيذ اللا مسئولية الممنوحة إلى أبناء الأسر. أما العمال فيعبرون بغير مرحلة انتقال من المراهقة إلى عمر الرجال . ويبدو أن عصرنا الناتج عن تذويب البورجوازيات الأوربية يذيب هو أيضـــاً هذه المرحلة الميتافيزيقية والتجريدية التى يقال عنها دائماً إنه من الضرورى أن تمر. وأغلب تلاميذى السابقين تزوجوا فى سنٍّ مبكرة خجلاً من شبابهم ومن البقاء تحت الطلب وفقاً للموضة القديمة . وهكذا أصبحوا آباء أسر قبل أن ينتهوا من دراساتهم . وهم يتلقون فى نهاية كل شهر مبلغاً من المال من أسرهم ولكنه لا يكفى . وعليهم أن يعطوا دروساً ، وأن يؤدّوا بعض الترجمات أو يحلوا مؤقتاً محل آخرين فى عملهم . فهم أنصاف عمال يُقارنون من جهة بالاجيرات ومن جهة أخرى بعمال المنازل . ولم يعودوا يجدون الوقت ، كما كنا نفعل فى مثل سنهم ، للعب بالأفكار قبل التشيع لاحداها . فهم مواطنون وآباء ويقومون

بالانتخاب ولا بد لهم أن يلتزموا . أليس هذا شراً ، قد يكون مناسباً أن يُطلب إليهم الاختيار مباشرة : مع الإنسان أو ضده ، مع الجماهير أو ضدها . ولكن تبدأ الصعوبات إذا أخذوا بالجانب الأول . إذ يغريهم ذلك بضرورة الانسلاخ من ذاتيتهم . وإذا أرادوا عمل ذلك، بوصفهم لا يزالون داخل الاطار، فسيترتب موقفهم على دوافع ما باتت ذاتية . وهم يتبادلون الاستشارات قبل أن يلقوا بأنفسهم إلى الماء . وفى لحة تأخذ الذاتية قدراً أكبر من الاهتمام فى أعينهم حتى يتدبروا هجرانها فى جدية أكثر . ويقررون فى غضب أن مفهوم الموضوعية لم يفتأ ذاتياً . وهكذا يدورون فى داخل أنفسهم بغير أن يستطيعوا أن يتحيزوا لأحد الجوانب ، ويأخذون قرارات كما لو كانوا يقفزون وأعينهم مغمضة لنفاد صبرهم أو لتعبهم . ولا ينتهون عند ذلك، وإنما يطلب إليهم عندئذ أن يختاروا بين المادية والمثالية . ويصدر إليهم التنبيه بأنه لا يوجد حل وسط ، وإذا لم يختاروا أحد الطرفين ، فسيكون معنى ذلك اختيار الطرف الثانى. ولكن يبدو لغالبيتهم أن مبادىء المادية خاطئة فلسفياً ، ولا يستطيعون أن يفهموا كيف تستطيع المادة أن تكون سبباً فى توليد فكرة المادة . ويؤكدون مع ذلك أنهم يرفضون المثالية بكل قوام . وهم يعلمون أن هذه الفلسفة تقوم مقام الاسطورة بالنسبة إلى الطبقات المالكة ، وأنها ليست فلسفة صارمة، ولكنها مجرد تفكير غامض يحجب الحقيقة أو يمتصها من الفكرة . ويُجاب عليهم حينئذ « لا يهم ، فما دمتم غير ماديين فأنتم إذن مثاليون على الرغم من أنفسكم . وإذا خالفتم حيل الجامعات الفاسدة ، ستكونون ضحايا لوهم أكثر دقة وبالمثل أكثر خطورة » .

وهكذا يصبح شبان اليوم مطاردين حتى فى أفكارهم التى تتعرض جذورها للسموم وكأنما حكم عليهم أن يخدموا برغم أنوفهم فلسفة يمقتونها ، أو أن

يتبنوا خضوعاً للنظام مذهباً لا يستطيعون الايمان به . وهكذا فقدوا عدم الاكتراث الذى كان من أخص خصائص عمرهم دون أن يبلغوا يقين العمر الناضج . وهم لم يعودوا فى متناول اليد، وبرغم ذلك لا يمكنهم الالتزام. ويبقون عند باب الشيوعية دون أن يجرؤوا على الدخول أو الابتعاد . وهم غير مذنبين. فالغلطة ليست غلطتهم إذا كان أولئك الذين يعلنون عن أنفسهم اليوم من أنصار الديالكتيك يريدون أن يفرضوا عليهم الاختيار بين نقيضين ، وأن يدفعوا بعيداً بمركب الموضوع أو بمؤنات الدعوى التى تضم كلا النقيضين احتقاراً منهم لـ كل ما هو جزء ثالث أو جزء وسط . وما داموا مخلصين إخلاصاً عميقاً ، وما داموا يأملون فى تقدم النظام الاشتراكى ، وما داموا مستعدين لخدمة الثورة بكل قواهم ، فستكون الوسيلة الوحيدة لمعاونتهم هى ، التساؤل معهم ما إذا كانت المادية وأسطورة الموضوعية مطلوبتين فعلا باسم الثورة ، وما إذا لم يكن هناك تنافر بين الفعل الثورى وبين مفاهيمه . وأتجه إذن نحو المادية وآخذ على عاتقى من جديد مهمة فحصها .

يبدو أن أول خطواتها هو أنكار وجود الله وأنكار الغائية العلوية . وثانى خطواتها هى إرجاع حركات الروح إلى الحركات المادية . والثالثة هى استبعاد الذاتية مع تحويل العالم وفيه الإنسان إلى نسق للأشياء المترابطة فيما بينها بعلاقات كلية . وأنا استنتج هنا بمنتهى الإخلاص أن هذا المذهب ميتافيزيقى (تابع لما وراء الطبيعة) وأن الماديين ميتافيزيقيون (من أنصار ما وراء الطبيعة) . فيطالبون إلىّ التوقف ويقولون أننى مخطىء . إنهم لا يمقتون شيئاً كما يمقتون الميتافيزيقا . وحتى الفلسفة نفسها ليس من المؤكد أنها تحوز القبول لديهم. ويعبر السيد نافيل عن المادية الجدلية بقوله : « انها التعبير عن الاكتشاف التقدمى للتفاعلات فى العالم ، وعن الاكتشاف الذى لا يعرف السلبية ، ولكن يتضمن إيجابية المكتشف والباحث والمكافح » . وعند السيد جارودى تعد الخطوة

الأولى للمادية انكار مشروعية أية معرفة سوى المعرفة العامية . وحسب تعبير مدام أنجران لا نستطيع أن نكون ماديين إذا لم نرفض أولا كل تأمل قبلي .

وهذه الإساءات إلى ما وراء الطبيعة من الأشياء المعروفة منذ وقت طويل. وكانت معروفة فى القرن الماضى على أقلام الوضعيين . ولكن هؤلاء ، كانوا يرفضون أن يقولوا كلمتهم ويعلنوا رأيهم فى وجود الله لأنهم كانوا يأخذون كل الظنون التى أمكن تكوينها حول الموضوع بوصفها غير قابلة للتحقيق . وقد عدلوا مرة واحدة وإلى الأبد عن التساؤل عن العلاقات بين الروح والجسد لأنهم اعتقدوا فى استحالة امكان معرفة أى شىء بهذا الصدد . ومن الواضح فى الواقع أن إلحاد السيد نافيل أو مدام انجران ليس تعبيراً عن اكتشاف تقدمى. وهذا نوع من اتخاذ موقف واضح وقبلى حول مشكلة تتخطى تجربتنا إلى مالا نهاية . وهذا الموقف هو أيضاً موقفى أنا ، ولكننى لم أعتقد أننى أقل ميتافيزيقية حين رفضت وجود الله، من ليبنتس حين أيد وجوده . والمؤمن بالمادية الذى يأخذ على المثاليين اشتغالهم بالميتافيزيقا حين يردون المادة إلى الروح . . . بأى معجزة يصرح هذا المادى لنفسه هذا الاشتغال حين يرد الروح إلى المادة ؟ ولا تؤيد التجربة مذهبه ولا المذهب المعارض له أيضاً. تنحصر التجربة فى توضيح ارتباط العضوى بالنفس ارتباطاً جوانيا . ويقبل هذا الارتباط التفسير بألف طريقة مختلفة . وإذا زعم المادىُّ وثوقه من مبادئه فلا يصدر تأكده إلا عن حدوس أو استدلالات قبلية ، أى عن هذه التأملات نفسها التى يعيبها . ولهذا أنظر الآن إلى المادية كنوع من الميتافيزيقا المتوارية خلف الوضعية . ولكنها ميتافيزيقا تحطم نفسها بنفسها لأنها ، إذ تقوم بهدم الميتافيزيقا تطبيقاً لمبادئها ، تحذف كل أساس لإثباتاتها الخاصة .

وفى نفس الخطوة تهدم المادية أيضاً الوضعية التى تتخذها غطاء لها . ومن التواضع أن يحيل تلاميذ أوجست كونت المعرفة الإنسانية إلى المعارف العلمية وحدها . فهم يضمّنون العقل فى الحدود الضيقة لتجربتنا لأنها تبدو عندئذ فقط ذات فعلية . وكان نجاح العلم فى نظرهم واقعة ، ولكنها كانت واقعة إنسانية. فمن وجهة نظر الإنسان ورأيه من الصحيح أن العلم ينجح . ولم يأخذوا حذرهم من أنفسهم ما إذا كان الكون فى ذاته يؤيد ويضمن العقلانية العلمية، لسبب وجيه ، وهو أنهم كانوا مضطرين إلى الخروج من أنفسهم ومن الإنسانية ليقارنوا بين الكون كما هو ، وبين الامتثال الذى يعطينا إياه العلم عنه ، وكانوا مضطرين أيضاً إلى أن يأخذوا بوجهة النظر الآلهية عن الإنسان وعن العالم ، وليس المادىّ خجولا ، فهو يخرج من العلم ومن الذاتية ويهجر ما هو إنسانى ليحل محل الله الذى ينكره لكى يتأمل مشهد الكون . وهو يكتب فى هدوء : « يعنى المفهوم المادى للعالم نفس مفهوم الطبيعة كما هى بدون إضافة غريبة [1] » الغرض من هذا النص العجيب هو حذف الذاتية الإنسانية بوصفها إضافة غريبة على الطبيعة . ويفكر المادى أنه حينما ينكر الذاتية يدفع بها إلى التلاشى . ولكن من الممكن اكتشاف الحيلة . فالمادى يعلن عن نفسه كموضوع أو كشىء ، وهذه هى مادة العلم حتى يحذف الذاتية . ولكن عندما يحذف الذاتية لصالح الموضوع أو الشىء ، فإنه بدلا من أن يرى نفسه شيئا بين الأشياء تهزهزه ارتدادات الفيزياء الكونية ، يجعل من نفسه نظرة موضوعية ويدّعى تأمل الطبيعة على نحو ما هى عليه بطريقة مطلقة . يوجد هنا تلاعب لفظى حول الموضوعية التى تعنى أحياناً التكيف السلبى للشىء الوضوعى المرئى ، والتى

---

(١) انظر المؤلفات الكاملة لكارل ماركس وفردريك انجلز—وعند لودفيك فويرباخ الجزء ١٤ ص ٦٥١ من الطبعة الروسية . انى اذكر هنا هذا النص على نحو ما هو مستخدم اليوم . وسآخذ على عاتقى شرح مفهوم ماركس الاكثر عمقاً والأكثر غنى عن الموضوعية فى مناسبة اخرى .

تعنى أحيانا أخرى القيمة المطلقة للنظرة الخالية من مظاهر الضعف الذاتية . وهكذا يروّح المادى عن نفسه بعد تخطيه لكل ذاتية وبعد تشبهه بالحقيقة الموضوعية البحتة بأن يتجول فى عالم الأشياء الذى يسكنه ناس — أشياء . وعندما يعود من رحلته يطلعنا على ماتعلمه : « كل ماهو عقلانى حقيقى هكذا يقول . وكل ما هو حقيقى عقلانى » . فمن أين يخطر بباله هذا التفاؤل العقلانى ؟ نحن نفهم أن أحد المشايعين لفلسفة كانط يأتى ليعلن أمامنا بعض البيانات عن الطبيعة طالما أنه يعتقد فى أن العقل ينشىء التجربة . ولكن المادى لايسمح بأن يكون العالم ناتجا عن نشاطنا التكوينى . بل على العكس ، نحن أنفسنا فى نظره نتيجة للكون . فلماذا سنعرف إذن أن الحقيقى هو عقلانى ما دمنا لم نخلقه وما دمنا لانعكس منه إلا جزءاً ضئيلا فى اللحظة الحاضرة ؟ ويمكن أن يحثنا نجاح العلم على التفكير بأن هذه العقلانية محتملة . قد يكون ثمة عقلانية محلية غير حركية ، تمكنها أن تكون ذات قيمة لنظام معين من الأحجام وأن تتساقط شذر مذر عند هذا الحاجز .

فالمادية تحاول أن تنتزع مما يبدو لنا استقراء جريئاً أو مما يبدو لنا، إذا شئنا ، مصادرة ، أمراً مؤكداً . فالمادية لا تعرف الشك . والعقل فى الإنسان وخارج الإنسان . وتتسمى المجلة الكبيرة الخاصة بالمادية فى هدوء باسم« الفكر : لسان حال المادية الحديثة» . ولكن تعبير العقلانية المادية ، بلغة ديالكتيكية يمكننا أن نتوقعها، بجدلها تتحول نحو اللامعقولية وتهدم نفسها بنفسها: إذا كانت الواقعة النفسية مشروطة شرطية صارمة بما هو بيولوجى ، وإذا كانت الواقعة البيولوجية بدورها مشروطة بحالة العالم الطبيعية والفزيائية ، فمن الواضح أنه يمكن الوعى الإنسانى أن يعبر عن الكون بالطريقة التى يعبر بها المسبب عن سببه ، ولكن ليس بالطريقة التى يعبر بها الفكر عن موضوعه . إذا كان ثمة فكر محبوس محكوم من الخارج ومقيد بسلاسل من الأسباب العمياء ، فكيف يظل هذا فكراً ؟ !

كيف يمكن أن أعتقد فى مبادى الإستنباط الخاصة بى لو كانت الحادثة الخارجية وحدها هى التى وضعتها فى نفسى وكان العقل عظاما على حد تعبير هيجل ؟ بأى صدفة تصبح المنتجات الخـام للظروف هى نفسها مفاتيح الطبيعة ؟

أنظر مثلا كيف يتحدث لينين عن الوعى الإنسانى : « إنه لا يعدو أن يكون انعكاساً للوجود وفى أحسن الأحوال انعكاساً صحيحاعلى وجه التقريب » ولـكن من الذى يقرر ما إذا كانت الحالة الحاضرة من نوع المادية هى أحسن الأحوال ؟ يجب أن يكون المرء بالداخل ومن الخارج كيما يقوم بالمقارنة . ولما كان هذا مستحيلا وفقا لما سبق أن أعلناه ، فلن يتوفر لنا أى مقياس لحقيقة الانعكاس فيما عدا المقاييس الداخلية والذاتية : مثل توافقها مع الأنعكاسات الأخرى ووضوحها وتميزها ودوامها . وهى باختصار عين المقاييس المثالية .

وأكثر من ذلك أنها لن تجزم الا بحقيقة إنسانية . وهذه الحقيقة ، بما أنها مجربة وليست مبنية مثل الحقيقة التى اقترحتها المدارس الـكانطية، فلن تـكون سوى إيمان بلا أساس ومجرد عادة . وتنتقل المادية كنوع من التوكيدية حين تؤكد أن الكون ينتج العقل، فى الحال إلى النزعة الشكية المثالية. فهى تضع بإحدى يديها حقوق العقل التى لم تسقط بمرور المدة وتحذفها باليد الأخرى . أنهـا تهدم الوضعية بواسطة عقلانية توكيدية وتهدم كلا منهما بالتقرير الميتافيزيقى فى أن الإنسان موضوع مادى ثم تهدم هذا التوكيد بالنفى الجـــذرى لكل متافيزيقا . فهى تحرض العلم على الميتافيزيقا ثم تحرض دون وعى الميتافيزيقا ضد العلم . ولا يبقى سوى الأطلال المهـــدمة ، فـكيف أستطيع إذن أن أكون ماديًا ؟

وقد يقال لى اننى لم أفهم من الأمر شيئا : وأننى خلطت مادية هيلفيسيوس

وهو لباخ الساذجة بالمادية الجدلية . يوجد كما يقولون حركة ديالكتيكية فى وسط الطبيعة . وهى حركة تتخطى بها الأضداد بعضها بعضاً فجأة أثناء تعارضها حتى تتجمع فى تركيبة جديدة . وينتقل هذا الناتج الجديد بدوره إلى ضده ليذوب معه فى تركيبة أخرى .

وأتعرف من التوها هنا على الحركة الخاصة بالجدل (الديالكتيك) الهيجلى القائم بأكمله على ديناميكية الأفكار . ولا أزال اتذكر كيف تستدعى الفكرة فكرة أخرى فى فلسفة هيجل وكيف ينتج كل منها نقيضها . واعلم أيضاً أن دائرة اختصاص هذه الحركة الضخمة هو الجاذبية التى يجريها المستقبل على الحاضر والتى يجريها الكل عندما لا يكون موجوداً بعد على الأجزاء . وهذا صحيح فيما يتعلق بالتركيبات الجزئية كما هو صحيح أيضا فيما يتعلق بالكلية المطلقة التى ستصبح فى النهاية هى الروح .

ومبدأ هذا الجدل إذن أن الكل يسيطر على الأجزاء ، وأن الفكرة تميل من تلقاء نفسها إلى أن تستكمل نفسها وتغتنى ، وأن تقدم الوعى ليس طوليا مثل التقدم الذى يمضى من السبب إلى المسبب ، ولكنه تركيبى متعدد الأبعاد ما دامت كل فكرة تحتفظ بنفسها وتتشابه مع كلية الأفكار السابقة ، وأن بناء التصوير ليس مجرد تعارض فى العناصر الثابتة التى يمكنها أن تتحد بعناصر أخرى إذا استدعى الحال كيما تنتج ارتباطات أخرى ، وإنما هو تنظيم له وحدة بحيث لا ينظر فى أمر الأبنية الثانوية بعيداً عن الكل إلا إذا صارت مجردة وفقدت طبيعتها .

نحن نقبل هذا الجدل بلا ضيق فيما يتعلق بالأفكار : فالأفكار بطبيعتها تركيبية . ولكن يبدو أن هيجل قد وضع هذا الجدل مقلوباً وأن هذا الجدل فى الحقيقة هو أخص خصائص المادة . وإذا سألت : عن أى مادة تتحدث

تأتيك الاجابة بأنه لا يوجد مادتان ، وأنها هى نفس المادة التى تتكلم عنها العلماء . وما يميزها هو جمودها . وهذا يعنى أنها غير قادرة على أن تنتج أى شىء من ذاتها . ولما كانت المادة أداة الحركات والطاقةفان هذه الحركات وتلك الطاقة تأتيها دائماً من الخارج : تستعيرها ثم تسلمها. ولولب كل جدل هو فكرة الكلية أو الشمول . وليست الظاهرات هنا مجرد مظاهر معزولة . فعندما تنتج معاً يحدث ذلك دائما داخل الوحدة الرفيعة العالية للكل وهى مترابطة فيما بينها بواسطة روابط داخلية . أو بعبارة أخرى يعدل حضور أحدها الآخر فى طبيعته العميقة .

غير أن عالم العلم كم.والكم هو النقيض المقابل تماماً للوحدة الديالكتيكية أو الجدلية . وفى الظاهر فقط تصبح الجملة وحدة . والواقع أن العناصر التى تتألف منها هذه الوحدة لا تحتفظ إلا بعلاقات تلازم وآنية . فهى موجودة معاً ، هذا هو كل مافى الأمر . والوحدة العددية لا تتأثر إطلاقاً بالحضور المشترك لوحدة اخرى.انها تظل ساكنة ومنفصلة داخل العدد الذى تتعاون فى تكوينه. ولا بد أن يكون الأمر على هذا النحو حتى يمكننا أن نعد : لأنه إذا انتجت ظاهرتان كل منها الأخرى فى اتحاد باطنى ، وعدل كل منهما الآخر بالتبادل ، سيكون من المستحيل أن نقرر ما إذا كنا إزاء حدين منفصلين أو إزاء حدواحد.

وهكذا بما أن المادة وفقاً لمفهومها العلمى تمثل تحقق الكم بشكل ما ، فان العلم يكون فى هذه الحالة بمشاغله العميقة ومبادئه ومناهجه نقيض الديالكتيك فإذا تحدث العلم عن القوى التى تنطبق على نقطة مادية انصب إهتمامه الأول على إثبات استقلالها : فكل من هذه القوى يعمل كما لو كان انفراد . وإذا درس الجاذبية التى توقعها الأجسام بعضها على بعض ، عُنى بتحديدها كعلاقة خارجية بالمرة أى بردها إلى تعديلات فى الاتجاه والسرعة الخاصين بحركات

هذه الأجسام. ويحدث أن العلم يستخدم كلمة تركيب فيما يتصل مثلا بالترابطات الكيميائية . ولكن هذا الاستخدام لا يدخل أبداً فى حدود المعنى الهيجلى . فالجزئيات التى تدخل فى ترابط تحتفظ بخصائصها . وذرة الأوكسيجين التى تتحد بذرات الكبريت والهيدروجين لتكوين حامض الكبريتيك أو التى تتحد بالأوكسيجين وحده لتكوين الماء تظل محتفظة بهويتها مع نفسها .فليس الماء أو الحامض كلا حقيقياً يغير ويتحكم فى عناصره التكوينية بل نتائج سلبية بسيطة : مجرد حالات .

كل مجهود علم الحياة أو البيولوجيا مركز فى تحويل التركيبات الحية المزعومة إلى عمليات فيزيائية كيميائية . وعندما يستشعر السيد نافيل (وهو مادى) الحاجة إلى إيجاد علم نفسى علمى يتجه إلى السلوكية التى ترى أنواع السلوك الإنسانى كجملة من ردود الأفعال الشرطية.ولن نعثر على كلية عضوية فى أى مكان من العالم العلمى . وإداة العالم هى التحليل وهدفه هو رد المعقد فى فى كل مكان إلى البسيط . وإعادة التأليف التى يقوم بها بعد ذلك ليست سوى دليل عكسى ، حيث أن رجل الجدل أو الرجل الديالكتيكى يعتبر المركبات كما لو كانت غير قابلة للتحوير أو الفصل وفقاً لمبدئه .

من المؤكد أن انجلز يزعم أن العلوم الطبيعية قد اثبتت أن الطبيعة تتقدم فى غاية أمرها بطريقة ديالكتيكية (جدلية) لا بطريقة ميتافيزيقية . وأنها لا تتحرك فى عين الدائرة إلى الأبد وأنها لا تتكرر دواماً ولكنها تعرف التاريخ الحقيقى » . ثم يذكر داروين كمثل يساند دعواه :« لقد أطاح داروين بالمفهوم الميتافيزيقى للطبيعة عندما أثبت أن العالم العضوى بأكمله هو نتاج عملية نمو مستمرة منذ ملايين السنين »[1] .

---

(١) انجلز : ايجين ديرينج يقلب العلم جـ ١ ص ١١ طبعة كوست ١٩٣١ .

ولكن من الواضح أولا أن فكرة التاريخ الطبيعى غير معقولة . فلا يتميز التاريخ سواء بالتغير أو بفعل الماضى وحده خالصا . بل يمكن تعريفه بأنه استعادة الماضى قصداً بواسطة الحاضر . ومن ثم فلن يكون ثمة سوى تاريخ إنسانى واحد . ومن ناحية ثانية إذا كان داروين قد وضّح أن الأنواع تتوالد بعضها من بعض فمحاولته للتفسير أميل إلى النظام الميكانيكى لا الجدلى . وهو يحسب حساب الفروق الفردية فى نظريته عن التنوعات البسيطة . وكل واحدة من هذه التنوعات فى نظره نتيجة للصدفة الآلية لا لعملية النمو .

ولا يمكن من ناحية الجمود الحركى أو السكونى (الاستاتيكى) أن تخلو مجموعة الأفراد المنتمية إلى نوع واحد من بعض من يتغلب على بقية المجموعة بالطول والوزن والقوة أو ببعض التفصيل الخاص . أما فيما يتعلق بالصراع من أجل الحياة فهو لن يستطيع إنتاج تركيبة جديدة عن طريق إذابة النقائض . فالصراع من أجل الحياة آثار سلبية بالمرة طالما أنها تستبعد الأضعف نهائياً .

ويكفى لفهم ذلك أن نوازن بين هذه النتائج وبين المثل الأعلى الجدلى فى الصراع الطبقى . ففى الصراع الطبقى تذيب البروليتاريا أو الطبقة العاملة فيها طبقة البورجوازية أو الطبقة الوسطى المرفهة داخل وحدة إجتماعية بلا طبقية . أما الصراع من أجل الحياة فالأقوياء يدفعون تماماً وفى بساطة بالضعفاء إلى الإختفاء . واذن فامتيازات الصدفة لا تنمو ، وإنما تبقى ساكنة بلا حراك وتنتقل بلا تغيير عن طريق الوراثة . ذلك أنها حالة وليست هى التى تعدل نفسها بديناميكية داخلية لاعطاء درجة عالية من التنظيم .وسيأتى ببساطة تنوع آخر بالصدفة لينضاف إليه من الخارج ثم تتحقق عملية الاستبعاد بطريقة آلية.

فهل يجب أن نحكم بطيش انجلز أم بسوء نيتــه ؟ اذ انه يثبت وجود تاريخ للطبيعة عن طريق فرض علمى يهدف فى صراحة إلى إرجاع كل التاريخ الطبيعى إلى تسلسلات آلية .

فهل يكون انجلز اكثر جدية عندما يتكلم عن الفيزياء وعلوم الطبيعة ؟ انه يقول : « كل تغيير فزيائي هو عبور من الكم الى الكيف أى ابتداء من كم الحركة (من أى شكل) المتضمنة فى الجسم (؟) أو الموصولة به . وهكذا لا تتأثر حرارة الماء أولا بحالة سيولته حتى اذا ارتفعت هذه الحرارة أو انخفضت جاءت لحظة تتعدل فيها حالة تماسك الماء ويتحول الماء الى حالة البخار أو إلى حالة الثلج . »

ولكنه يخدعنا فى الواقع بلعبة المرآة . فالبحث العلمى فى الواقع لا يهتم اطلاقاً بتوضيح العبور من الكم الى الكيف . أن البحث العلمى يبدأ من الكيف (أو الصفة) المحسوس بوصفه مظهراً خادعاً وذاتياً لكى يتبين وراءه الكم (أو العدد) بوصفه حقيقه الكون . وفى سذاجة يأخذ انجلز الحرارة كما لو كانت تظهر نفسها أول الأمر مثل كيفية . وحالة الاستياء هذه أو حاله الرضا هى التى تجعلنا نقفل ازرار المعطف أو على العكس نخلعه .

لقد رد العالم ذلك الكيف المحسوس (أو الصفة الحسية) إلى كم (أو عدد) عندما أيد استبدال معلوماتنا الحسية الغامضة بمقياس تمدد المكعبات فى السوائل . ويعد تحول الماء إلى بخار بالنسبة إليه ، ظاهرة كمية أيضاً أو إذا شئنا لا يوجد التبخر فى نظره إلا من حيث هو كم . وسيتمكن العالم من تحديد البخر عن طريق الضغط أو عن طريق نظرية حركية ترد البخار إلى حالة كمية معينة (وضع — سرعة) لجسيماتها . فمن الضرورى ان نختار أما البقاء على أرض الكيف (الصفة) المحسوس وعندئذ يبقى البخار كيفاً (أو صفة) ولكن تبقى الحرارة أيضاً احدى الكيفيات . وهكذا لا نشتغل بالعلم، ونشهد فعل إحدى الكيفيات فى اخرى . وإما اعتبار الحرارة كما وعندئذ يتحدد العبور من حالة السيولة إلى حالة الغازية علمياً بوصفه تغييراً كمياً أى عن طريق الضغط الذى يقاس

ويُباشر على مكبس الأسطوانة أو عن طريق العلاقات التي يمكن قياسها بين الجسيمات . فالكم في نظر العالم والقانون صيغة كمية . . كما أن العلم لا تتوفر لديه أية رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف .

فما يزعم انجلز أنه أعطاه لنا كأسلوب أو كخطة في السلوك العلمي ، ليس سوى حركة عقله البسيطة البحتة التي تذهب من عالم العلوم إلى عالم الواقعية الساذجة والتي تعود بعد ذلك إلى دنيا العلم حتى تلحق عالم الاحساس المحض ، وفضلاً عن ذلك هل هذا الرواح والمجيء للفكر يشبه بأقل قدر ممكن عملية الديالكتيك أو الجدل حتى لو تركناه يقوم بالرواح والمجيء ؟ وأين يكون التقدم ؟ فلنسلم بأن تغير الحرارة إذا نظر إليه كمياً ينتج تحولاً كيفياً للماء : وعندئذ يتغير الماء ويصبح بخاراً ، وماذا بعد ذلك ؟ يجرى البخار ضغطاً على صمام ضابط الحركة ويرفعه فيصعد إلى الهواء ويبرد ثم يعود ماء. أين هو التقدم ؟ انني أرى دورة . لا شك أن الماء لم يعد محتوى في الوعاء ولكن في الخارج على الأعشاب والأرض في شكل ندى . وباسم اى ميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة سنرى في هذا التغيير للكاني تقدماً[1] .

وقد يعترض بأن بعض النظريات الحديثة مثل نظريات أينشتين تركيبية . فمعروف أنه لا يوجد عنصر معزول في نسقه : كل حقيقة تتحدد وتعرف بالنسبة

(١) لا ينبغى الأمل فى التخلص من الموضوع بالكلام هنا عن الكميات الفعالة . ولقد كشف برجسون منذ زمن طويل عن الخلط والاغلاط فى اسطورة الكم الفعال التى لم تجد علماء الطبيعة النفسانيين . فالحراره كيف بقدر مانحسها . والدنيا ليست اكثر حرارة منها بالامس ولكنها حر بشكل آخر . وبعكس ذلك الدرجة التى تقاس حسب التمدد التكعيبى هى كم بحت وبسيط وتظل فكرة غامضة عن الكيف المحسوس مرتبطة بها لدى الانسان العادى . ولم تحتفظ الفزياء الحديثة بهذه الفكرة الغامضة ولذلك تردالحرارة إلى تحركات ذرية معينة. فأين اذن القوة الفعالة ؟ وماذا تكون قوة الصوت وقوة الضوء اذا لم تكن علاقة رياضية ؟

إلى السكون . قد يكون هناك مجال كبير للمناقشة بهذا الشأن . وسأكتفى بملاحظة أنه ليس ثمة ما يقتضى التركيب لأن العلاقات التى يمكن انشاؤها بين الأبنية المختلفة للتركيب داخلية ومتعلقة بالكيف بينما تظل العلاقات التى تسمح بتحديد وضع أو كتلة فى نظريات أينشتين متعلقة بالكم وخارجية. على أن هذه ليست هى المشكلة . فسواء كان الأمر خاصاً بنيوتن أو ارشميدس ، لا بلاس أو اينشتين ، فإن العالم لا يدرس الكلية الماثلة بل الشروط العامة والمجردة للسكون . أنه لا يدرس الحدث الذى يعود ثانية ويبنى فى نفسه النور والحرارة والحياة والذى يسمى نفسه لمعان الشمس خلال الأغصان فى أحد أيام الصيف ، وإنما يدرس النور عامة والظواهر والحرارية الخاصة بالجسم وشروط الحياة العامة .

ليس ثمة ما يتطلب فحص ظاهرة انكسار الأجسام خلال هذه القطعة من الزجاج ذات التاريخ والتى تمثل التركيبة المجسمة للسكون من وجهة نظر معينة وإنما فحص شروط امكان ظاهرة الانكسار عامة . فالعلم مكون من تصورات بالمعنى الهيجلى للكلمة . والجدل فى جوهره هو على العكس لعبة المبادىء الفكرية . والمبدأ الفكرى كما نعرف لدى هيجل ينظم ويؤسس التصورات سوياً فى وحدة عضوية حية من الحقيقة الماثلة بالفعل . فالأرض وعصر النهضة والاستعمار فى القرن التاسع عشر والنازية . . كل هذه مواضيع للمبدأ الفكرى أما الوجود والضوء والطاقة فتصورات مجردة . ويكمن الثراء الجدلى فى العبور من المجرد إلى المجسد ، أى من التصورات الأولية إلى مبادىء الفكر الأكثر غنى . وهكذا تقف حركة الجدل فى اتجاه مضاد لحركة العلم .

وقد اعترف لى أحد المثقفين الشيوعيين بقوله : « صحيح أن العلم والجدل يصوبان نحو اتجاهات متعارضة . فالعلم يعبر عن وجهة النظر البورجوازية وهى

تحليلية بينما جدلنا على العكس هو فكر البروليتاريا نفسه » .

ولا مانع عندى طالما أن العلم السوفييتى لا يبدو فى مناهجه اختلاف كبير عن العلم فى الدول البورجوازية . غير أنه فى هذه الحالة يحلو لى أن أسأل لماذا يستعير الشيوعيون من العلم الأدلة والبراهين لتأسيس ماديتهم ؟ وأنا أعتقد أن روح العلم مادية . ولكن ها هم يصورونه لنا تحليلياً بورجوازياً .

ففى لمحة تنقلب الأوضاع وأجد صراعاً واضحاً بين طبقتين : الأولى وهى البورجوازية مادية ومنهج تفكيرها هو التحليل ومفاهيمها (ايديولوجيتها) هى العلم ، والثانية وهى البروليتاريا مثالية ومنهجها فى التفكير هو التركيب ومفاهيمها هى الديالكتيك أو الجدل . ولما كان ثمة صراع بين الطبقات فلابد أن يكون ثمة تعارض أو تنافر بين الأيديولوجيات أو المفاهيم .. ولكن أبداً .. يبدو أن الجدل يتوج العلم ويستغل نتائجه . . ويبدو أن البورجوازية مثالية بحكم استهلاكها للتحليل وبحكم ردها بالتالى ما هو رفيع إلى ما هو سافل : وذلك بدلاً من البروليتاريا التى تفكر بطريقة تركيبية والتى تنقاد للمثل الأعلى الثورى . بل والتى تؤكد عدم إمكان رد التركيب إلى عناصره رغم أنها مادية . من يستطيع اذن أن يفهم ذلك ؟ .

لنعد إذن إلى العلم الذى حقق أدلته سواء كان بورجوازياً أو لم يكن . ونحن نعرف ما يقوله بشأن المادة : إن الشىء المادى الذى تنبعث فيه الحياة من الخارج والمشروط بحالة العالم الكلية والخاضع لقوى تأتى دائماً من مواضع أخرى والمؤلف من عناصر ينضاف بعضها إلى بعض دون أن ينفذ بعضها فى بعض وتظل غريبة بالنسبة إليه . . . هذا الشىء المادى خارجى بالنسبة إلى نفسه وخواصه الأكثر وضوحاً وسكونية لا تعدو أن تكون نتاج حركات الجسيمات التى تدخل فى تكوينه . والطبيعة كما قال هيجل فى عمق شديد مظهر خارجى .

فكيف نجد فى هذا المظهر الخارجى مكاناً لهذه الحركة الاستدخالية المطلقة المتمثلة فى الديالكتيك ؟ .

ألا نرى أنه وفقاً لفكرة التركيب نفسها سيصعب رد الحياة إلى المادة ورد الوعى البشرى إلى الحياة ؟ ويوجد نفس التعارض الزمانى والمكانى الذى أكدناه منذ قليل بين وضعية الماديين وبين ميتافيزيقاهم فيما بين العلم الحديث موضوع حب وإيمان الماديين وبين الجدل الذى يجعل منه الماديون اداتهم ومنهجهم إلى حد أن يهدم كل منهما الآخر . فسيقولون لك بنفس الهدوء فى إحدى المرات إن الحياة ليست سوى سلسلة معقدة من الظاهرات الفيزيائية والكيميائية، وفى مرة أخرى إن الحياة لحظة لا ترد إلى عناصرها فى الجدل الطبيعى . أو يحاولون بكل جهدهم وبغير حسن نية أن يعتقدوا كلا الأمرين معاً . ونحس خلال حديثهم المضطرب أنهم أخترعوا فكرة اللامردود إلى عناصره وهى فكرة زلقة متناقضة . ويرضى السيد جارودى نفسه بذلك . ولكن عندما نسمعه يتحدث تذهلنا تأرجحاته : فأحياناً يؤكد بأسلوب مجرد أن الحتمية الآلية قد عاشت ويجب استبدالها بالجدل وأحياناً أخرى يعود عندما يجاهد فى شرح موقف تجسيمى إلى العلاقات السببية الطويلة التى تفترض ظهوراً خارجياً مطلقاً للسبب بالنسبة إلى المسبب . وهذه الفكرة عن السبب هى التى تظهر على أفضل نحو اختلاط الفكر الكبير الذى وقع فيه الماديون ، وعندما تحديت السيد نافيل أن يقوم بتعريف هذه السببية العجيبة التى يجب استخدامها داخل اطار الجدل ظهر اضطرابه وبقى صامتاً . وأنا أفهم ذلك إلى حد كبير !

سأقول عن طيب خاطر أن فكرة السبب موقوفة بين العلاقات العلمية وبين التركيبات الجدلية . فالمادية بوصفها كما رأينا ميتافيزيقا تفسيرية (أنها تريد تفسير بعض الظواهر الاجتماعية بظواهر أخرى وتفسير النفسى بالبيولوجى

والبيولوجى بالقوانين الطبيعية الكيميائية) تستخدم مبدئيا الاجمال التخطيطى العلى . ولكن بما أنها ترى فى العلم تفسير الكون فهى تتجه إليه وتقرر فى دهشة أن الترابط العلى غير عامى . أين هو السبب فى قانون جول أو فى ماريوت وفى مبدأ أرشميدس أو فى مبدأ كارنو؟ إذ غالبا مايقيم العلم علاقات وظيفية بين الظواهر ويختار المتغير المستقبل تبعا للارتياح . وفضلا عن ذلك فإنه يستحيل استحالة شديدة التعبير عن العلاقة الكيفية للسببية بلغة رياضية . وتملك أغلب القوانين الطبيعية بكل بساطة صور الدوال فى النموذج ى = ف (س) . وتقيم قوانين طبيعية أخرى ثوابت رقمية . وتعطينا قوانين أخرى أيضا ملامح الظواهر التى لا تقبل الاسترجاع ولكن دون أن نستطيع أن نقول ان أحد هذه الملامح سبب أو علة لما يتلوه (هل يمكننا أن نقول أن التحلل النووى فى انقسام الخلايا هو علة تقطيع الليف الخيطى البروتوبلازمى ؟) .

وهكذا تظل السببية المادية فى الهواء . فلها أصلها فى القول الميتافيزيقى بإرجاع الروح إلى المادة وبتفسير النفسي بالطبيعى . ويتجه المادى إذن نحو الجدل ليأسه من ضآلة ما يدعم به العلم تفسيراته العلية . ولكن الجدل يحمل أكثر مما ينبغى . فالوصلة السببية طولية ، بينما يظل السبب خارجيا عن مسببه . ولا يوجد أبداً من ناحية أخرى فى المسبب أكثر مما يوجد فى السبب وإلا يظل هذا المتبقى بلا تفسير حسب منظورات التفسير العلى . والتقدم الجدلى على العكس كلى شامل ، فهو يتجه عند كل مرحلة جديدة نحو مجموع الأوضاع الفائتة ويضمها كلها فى وسطه . والعبور من مرحلة إلى أخرى هو دائما اثراء ، فيوجد فى مركب الموضوع دائما أكثر مما فى الموضوع وفى نقيض الموضوع مجتمعين . وهكذا فإن العلة لدى الماديين لا يمكن أن تساند نفسها بالعلم ولا أن تتوقف بالجدل . أنها تظل مبدأ أو فكرة عملية عادية أو علامة على الجهد الدائم الذى يبذله المادى من أجل لف احدهما نحو الآخر وربط منهجين يستبعد

أحدهما الآخر على التناوب فى قوة ، فهى نموذج للتركيب الفاسد ولاستعمالها استعمالاً سىء النية .

وليس ذلك أكثر وضوحاً مما هو فى المحاولات التى يقوم بها الماركسيون لدراسة الأبنية السامية . فمن ناحية هذه الأبنية بالنسبة إليهم انعكاسات لطريقة الإنتاج : « إذا التقينا كما يقول ستالين بكيت وكيت من الأفكار والنظريات الاجتماعية ، أو بكيت و كيت من الآراء والأنظمة السياسية فى ظل عهود الرق والتقينا بسواها فى ظل الاقطاع وبسواها أيضاً فى ظل الرأسمالية فليس تفسير ذلك بالطبيعة أو بخواص الأفكار والنظريات والآراء والأنظمة السياسية نفسها ولكن يكون تفسيره بالأحوال والظروف المتنوعة لحياة المجتمع المادية فى فترات النمو الاجتماعى المختلفة. أنما يحدد أفكار المجتمع ونظرياته وآراءه السياسية وانظمته السياسية هو حالة ذلك المجتمع وظروف حياته المادية[1] »

وفى استخدام لفظ « انعكاس » وفعل « يحدد » وكذلك فى اسلوب هذه الفقرة العام دلالات كافية . اننا نسير فى مجال الحتمية ، ويساند البناء السامى بأكمله ويهيئه الوضع الاجتماعى أو الحالة الاجتماعية التى يعكسها . وعلاقة طريقة الإنتاج بالنظام السياسى هى علاقة سبب بمسبب . هكذا استطاع ساذج مرة أن يرى فى فلسفة اسبينوزا انعكاساً دقيقاً لتجارة الحبوب فى هولندا . ولكن فى نفس الوقت يجب أن يكون للمفاهيم نوع من الاكتفاء فى الوجود وفى الفعل تعويضاً عن الموقف أو الوضع الاجتماعى الذى تخضع له .وذلك لمواجهة الاحتياطات الخاصة بالدعاية للماركسية . وهذا يعنى عموماً أن يكون للمفاهيم استقلال ذاتى بالنسبة إلى كل الأبنية الأساسية . ومن هنا يلجأ الماركسيون إلى

(١) استالين : المادية الجدلية والمادية التاريخية . الطبعات الاجتماعية (باريس) .

الجدل ويجعلون من البناء السامى مركب موضوع ونقيضه أو تركيباً يصدر بالتأكيد عن ظروف الإنتاج والحياة المادية ولكن على أن تكون طبيعة النمو وقوانينه ذات استقلال حقيقى .

ويقول ستالين فى نفس الرسالة : «لا تبزغ الأفكار والنظريات الاجتماعية الجديدة إلا عندما يضع نمو الحياة المادية فى المجتمع مهام جديدة أمام المجتمع . إذا بزغت أفكار ونظريات اجتماعية جديدة فذلك على وجه التحديد لأنها ضرورية بالنسبة إلى المجتمع ولأن حل المشاكل الملحة التى يسوقها نمو الحياة المادية للمجتمع مستحيل بدون فعل هذه الأفكار والنظريات الاجتماعية التنظيمى الباعث على الحركة والتحول »[1]

لقد أخذت الضروره شكلا آخر بالمرة كما نرى فى هذا النص. ان الفكرة تبزغ لأنها ضرورية لاستكمال المهمة الجديدة . أى أن المهمة تستدعى قبل تمامها الفكرة التى ستعينها على التمام . فالفكرة وضعت على شكل مصادرة وسبب حدوثها هو الفراغ الذى تجىء لتملؤه ، ونفس هذا التعبير « تحدثه » فى الواقع هو الذى يعود ستالين إلى استخدامه بعد بضعة أسطر . فهذا الفعل المستقبلى وهذه الضرورة التى تكون شيئاً واحداً مع الغائية وهذه القوة التنظيمية الباعثة على الحركة والتحول فى الفكرة .. هذا كله يميدنا بوضوح فوق أرض الجدل الهيجلى . ولكن كيف استطيع الاعتقاد فى تأكيدى ستالين معاً ؟

هل الفكرة « محدودة بواسطة الحالة الإجتماعية » أم « بسبب حدوثها المهام الجديدة التى تحتاج إلى أتمام ؟» هل يجب أن نعتقد ما يقوله من أن «الحياة الروحية فى المجتمع انعكاس للحقيقة الموضوعية وانعكاس للوجود » أى أنها

---

(١) المرجع السابق ١٦ .

حقيقة مستمدة من سواها ومستعارة بغير وجود خاص وشيء مماثل لمفهوم «الليكتا» عند الرواقيين ؟ أم أن نؤكد مع لينين على عكس ذلك أن « الافكار تصير حقائق حية عندما تعيش فى وعى الجموع البشرية؟ » علاقة سببية طولية تقتضى سكون المسبب أو الإنعكاس أم علاقة جدلية تركيبية تقتضى أن يعود التركيب النهائى إلى نفسه فوق تركيبات جزئية انتجته كيما يضمها ويذيبهما فى نفسه وتقتضى بالتالى أن تعود الحياة الروحية التى تصدر عن الحياة المادية للمجتمع إلى نفسها فوق تلك الحياة المادية ثم تمتصها بأكملها ؟ فالماديون لا يقررون شيئاً انهم يتأرجحون من أحد الرأيين إلى الآخر . انهم يثبتون التقدم الجدلى بصورة مجردة بينما تقتصر دراساتهم التجسيمية فى معظم الأوقات على التفسيرات القديمة التى قال بها «تين» مستخدماً حتمية الوسط والزمن[1] .

وهناك أكثر من ذلك . ما هو على وجه الدقة هذا التصور الذى يستخدمه الجدليون بشأن المادة ؟ إذا كان مستعاراً من العلم فسيكون هذا التصور أشد التصورات املاقاً وسيذوب فى تصورات أخرى حتى يصبح مبدأ فكرياً ماثلاً وهو الأكثر اثراء . وهذا المبدأ الفكرى سيحتوى فى نفسه على تصور المادة كواحد من ابنيته ، ولكن بدلاً من أن يعينه تصور المادة على تفسير نفسه سيقوم المبدأ الفكرى نفسه بتفسير تصور المادة . ومن المسموح به فى هذه الحالة الانطلاق من المادة بوصفها أشد التجريدات خواء . ومن المسموح به أيضاً الانطلاق من الوجود كما فعل هيجل . والاختلاف ليس كبيراً طالما كانت نقطة الانطلاق الهيجلية الاختيار الأفضل بوصفها الأكثر تجريداً .

ولكن إذا وجب حقاً علينا أن نعكس الجدل الهيجلى وأن نوقفه على قدميه وجب أيضاً أن نسلم بأن المادة المختارة كنقطة انطلاق للحركة الجدلية لا تبدو

---

(١) الوسط عندهم ببساطة معرفة بطريقة الحياة المادية على وجه التحديد .

لدى الماركسيين كأشد التصورات املاقاً ولكن كأكثر المبادىء الفكرية ثراء ، أنها والسكون شيء واحد وهى وحدة كل الظواهر ، فالأفكار والحياة والأفراد ليسوا سوى بعض طرائقها.وهى اجمالاً الكل الشامل الكبير بمعناه عند اسبينوزا . ولكن إذا كان الأمر كذلك وإذا كانت المادة من المفهوم الماركسى هى الضد المقابل تماماً للروح الهيجلية فإننا سنصل إلى هذه المفارقة الختامية من أن الماركسيه عندما أرادت إعادة وضع الجدل فوق أرجله قدجعلت من نقطة انطلاقها المبدأ الفكرى الأكثر غنى ، ولاشك أن الروح من مبدأ الطريق بالنسبة إلى هيجل ولكن بوصفها بالقوة كمجرد نداء. فالجدل لا يعدو أن يكون شيئاً واحداً مع تاريخه .

أما بالنسبة إلى الماركسيين فنقطة الانطلاق على العكس هى المادة الكلية بالفعل وهى معطاة أولا بينما لايكون الجدل الذى تطبقه على نفسها فيما يتعلق بتاريخ الأنواع أو بتطور المجتمعات البشرية سوى صورة للصير الجزئى لاحدى طرائق هذه الحقيقة . ولكن إذا لم يكن الجدل تعاصر العالم نفسه وإذا لم يكن ثراء تقدمياً مستمراً فليس هو بشيء اطلاقاً ؛ وعندما عاد الجدل بالضرورة أعطته الماركسية نفحة ربانية . ويرد على خاطرنا قصة الدبة وحجرة بلاطتها بالمناسبة كما جاءت فى الخرافات .

ولعلك تقول : كيف . . أو لم ينتبهوا إلى ذلك ! فالماديون قد بنوا بدون حسن نية تصوراً زلقاً متناقضاً للمادة. فأحياناً هو ذلك التجريد الفقير وأحياناً الكلية العينية الشديدة الثراء حسب احتياجاتهم ، وهم يقفزون من الواحدة إلى الأخرى ويضعون الأولى قناعاً للثانية والعكس . وحينما نطاردهم فى النهاية حتى لا يملكنهم بعد ذلك الافلات يعلنون أن المادية منهج أو اتجاه روحى ، وإذا دفعتهم إلى أكثر من ذلك يقولون انها أسلوب حياة ،وليسوا مخطئين إلى

جد كبير.وسأختار لنفسى بكل ارتياح من جانبى إحدى صور روح الجد والهرب أمام النفس.ولكن إذا كانت المادية موقفاً إنسانياً بكل ما تحمله من الذاتية والتناقض والعاطفية فلا يحاولن أحد تقديمها إلينا بوصفها فلسفة صارمة مثل مذهب الموضوعية .

وقد شهدت قوماً ممن تحولوا إلى المادية وكأنهم يدخلونها كدين .وسأقوم بتعريفها بوصفها ذاتية أولئك الذين يخجلون من ذاتيتهم . وهى أيضاً بكل تأكيد انحراف مزاج أولئك الذين يعانون داخل أجسامهم والذين يعرفون حقيقة الجوع والأمراض والعمل اليدوى وكل ما من شأنه أن يقوض الانسان. وفى كلمة واحدة هى مذهب من الحركة الأولى مشروعة تماماً وخاصة عندما تعبر عن رد الفعل التلقائى لأحد المضطهدين بالنسبة إلى وضعه . ولكن ليس هذا مبرراً لأن تكون الحركة الصالحة.فهى حركة تحتوى دائماًعلى حقيقة من الحقائق ولكنها تتجاوزها ، وليس فى تأكيد حقيقه العالم المادى الساحقة ضد المثالية ما يلزم بأن يكون المرء بالضرورة مادياً ، وسنعود إلى هذا .

ولكن فضلا عن ذلك كيف احتفظ الديالكتيك بضرورته عند هبوطه من السماء إلى الأرض ؟ لا يحتاج الوعى الهيجلى إلى افتراض الجدل . فليس الجدل شاهداً موضوعياً خالصاً يشهد من الخارج توالد الأفكار : أنه هو نفسه جدل ويتوالد فى نفسه وفقاً لقوانين التقدم التركيبى ، وليس ثمة حاجة اطلاقاً إلى أن يفترض الجدل الضرورة فى العلاقات ، أنه هو نفسه تلك الضرورة وهى حياته، ولا يأتيه يقينه من بعض الحقائق القابلة للنقد بشكل من الاشكال، ولكن من الهوية التقدمية بين جدل الوعى ووعى الجدل ، وإذا كان الجدل يمثل على العكس طريقة نمو العالم المادى وإذا لم يكن الوعى سوى انعكاس للوجود أو نتاج جزئى أو لحظة تقدم تركيبى عندما لا يحقق هويته كاملة مع

الجدل بأكمله . . وإذا هاجمته من الخارج — بدلا من أن يشهد من الداخل توالده الخاص - مشاعر ومفاهيم ذات جذور بخارجه يخضع لها دون أن ينتجها فلن يكون سوى حلقة فى سلسلة ذات بداية ونهاية متباعدتين . وماذا يمكنه أن يقول عن « التأكد » فوق السلسلة إلا أن يكون السلسلة بأكملها ؟

فالجدل يضع فيها بعض مسبباته ويتابع حركته ، ويمكن أن يحكم الفكر عندما يتأمل مسبباته بأن هذه المسببات دليل على وجود طريقة التقدم التركيبية وجوداً احتمالياً ، أو يمكنه كذلك أن يقوم بتكوين تخمينات متعلقة بتقدير الظواهر الخارجية ، على أى حال يجب أن يرضى الفكر بالنظر إلى الجدل بوصفه افتراضاً خاصاً بالعمل وبوصفه منهجاً ينبغى تجربته ، ونجاحه هو الذى يزكيه ويبرره .

فمن أين يأتى اذن تمسك الماديين بهذا المنهج فى البحث بوصفه بناء كونيا ومن اين لهم أن يظهروا بمظهر المتأكد الواثق من « أن العلاقات وشرطية الظواهر المتبادلة القائمة على المنهج الجدلى تنشىء قوانين المادة المتحركة الضرورية »[1]، ما دامت علوم الطبيعة تتقدم بروح مناقضة وتستخدم مناهج متعارضة على نحو صارم وما دامت علوم التاريخ لا تزال فى خطوتها الأولى . من الواضح أنهم عندما نقلوا الجدل من عالم إلى آخر لم يشاءوا التخلى عن الامتيازات التى كان يتمتع بها فى العالم الأول ، فاحتفظوا له بضرورته ويقينه بينما تنحوا عن وسيلة الاشراف عليهما . وهكذا شاءوا اعطاء المادة طريقة النمو التركيبى التى لا تنتمى إلا إلى الفكرة واستعاروا من انعكاس الفكرة فى ذاتها نموذجاً لليقين ليس له محل فى تجربة العالم . .

ولكن فى لحظة تصبح المادة نفسها فكرة . انها تحتفظ اسمياً بكثافتها

---

(١) ستالين : نفس المرجع ص ١٣ .

وسكونها وظهورها الخارجي. بل أنها تعطي ـ أكثر من ذلك ـ شفافية كاملة ما دمنا نملك القدرة على اتخاذ قرار بشأن عملياتها الداخلية ، إذ أنهـا تركيب وتتقدم بواسطة اثراء ثابت ، ولا ننخدع في الأمر ، فليس ههنا تجاوز للمادية والمثالية[1] في وقت واحد معاً، إذ توضح الكثافة والشفافية والظهور الخارجي والظهور الداخلي والسكون والتقدم التركيبي . . . توضح هذه كلها ببساطة متقابلة ما بداخل الوحدة الخادعة الخاصة بالمادية الجدلية .

وبقيت المادة نفس ما أشار إليه العلم ولم يكن ثمـة ضم أو توحيد بين المتقابلات المتعارضة لعدم وجود تصور جديد يصهرهما فعلا في ذاته ولا يكون على التحديد تصور المادة أو تصور الفكرة . وليس يمكن عبور تعارضهما بأن نعزو إلى أحد الاضداد خفية صفات الآخر ، والواقع يجب الاعتراف بذلك أن المادية حين تصف نفسها بالجدلية تدخل الفلسفة المثالية .

وكما يزعم الماركسيون عن أنفسهم أنهم وضعيون ويهدمون وضعيتهم باستخدام الميتافيزيقا استخداماً ضمنياً . . .

وكما ينادون بعقلانيتهم ثم يحطمونها بمفهومهم عن أصل الفكر . . .

فإنهم ينكرون أيضا مبدأهم وهو مبدأ المادية في نفس الوقت الذي يضمونه فيه بأن يلجأوا سراً إلى المثالية[2] .

---

(١) رغم ما ادعاه ماركس بهذا الشأن أحياناً. اذ كتب سنة ١٨٤٤ انه كان ينبغي تجاوز التعاون بين المثالية والمادية . وحين علق هنري ليفيفر على تفكيره بهذا الصدد أعلن في بحثه عن المادية الجدليه (ص ٥٣ ــ ٦٤) : « ان المادية التاريخية المعبر عنها بوضوح في المفاهيم الالمانيه تبلغ وحدة المثالية والمـادية المشار اليها والتي اعلنت في مخطوط سنة ١٨٤٤ » . واذن فلماذا يـكتب جارودى المتحدث الرسمي الآخر باسم الماركسية في مجلة الآداب الفرنسية: « يرفض سارتر المادية ويزعم مع ذلك خلاصـه من المثالية . وهـكذا يـكشف غرور هذا الثالث المرفوع المستحيل ؟ » فأي خلط ذاك في هذه العقول !

(٢) قد يعترض أحدهم على أني لم اتعرض للأصل المشترك لكل التحولات في الـكون ألا وهو

وينعكس هذا الخلط فى موقف المادية الذاتى على مذهبها الخاص بها : فالمادية تبيح أو تجيز . . . » هكذا قال ستالين ، ولكن لماذا تبيح أو تجيز ! . لماذا أذن تجيز أن الله موجود وأن العقل هو انعكاس المادة وأن نمو العالم يتم بواسطة صراع القوى المتضادة وأن هناك حقيقة موضوعية وأنه لا يوجد فى العالم أشياء لا تعرف ولكن أشياء لم تعرف بعد قط .

لا إجابة على هذا . ولكن إذا كان صحيحا أن الأفكار والنظريات الإجتماعية الجديدة التى أحدثتها المهام الجديدة الناجمة عن نمو الحياة المادية فى المجتمع تخط لنفسها سبيلا جديداً وتصبح تراث الجموع الشعبية التى تعبئها وتنظمها ضد القوى الغاشمة فى المجتمع حتى تيسر بذلك قلب هذه القوى التى توقف نمو الحياة فى المجتمع .. . إذا كان هذا كله صحيحا فسيبدو واضحا أن هذه الأفكار قد تبنتها البروليتاريا لأنها تقدر لها وضعها الحاضر واحتياجاتها . وكذلك لأنها الإدارة الأكثر فعالية لنضالها ضد الطبقة البورجوازية .

يقول ستالين فى المرجع السابق : إن سقوط أصحاب المذاهب الطوبوية بما فى ذلك الاهلانيون والفوضويون والاشتراكيون الثوريون يمكن تفسيره مع أشياء أخرى من واقع عدم اعترافهم بالدور الأولى لظروف الحياة المادية

الطاقة وعلى أنى وقفت فوق أرض الآلية. من اجل تقدير المادية الديناميكية. واجيب على ذلك بأن الطاقة ليست حقيقة تدرك ادرا كاً مباشراً ولكنها تصور مجمدلرعاية بعض الظواهر وبأن العلماء يعرفونها بآثارها اكثر مما يعرفونها بطبيعتها ويعلمون على الأكثر كما قال بوانكاريه بشأنها انها « شىء ما باق » . بل واكثر من هذا ان القليل الذى يمكننا ان نقوله عنها يتعارض بقوة مع مقتضيات المادية الجدلية : فالكم الكلى يظل محفوظاً ويغير مواضعه بكميات مجهولة ويعانى انخفاضاً متدرجاً ثابتاً . وهذا المبدأ الأخير خاصة متعارض مع مستلزمات الجدل الذى يريد الاثراء فى كل خطوة . ولا ينبغى ان ننسى بالإضافة إلى ذلك ان أى جسم يتلقى دائماً طاقته من الخارج (حتى الطاقة الخاصة بداخلية الذرة مكتسبة) : واذن يمكننا دراسة مشاكل تعادلات الطاقة فى اطار مبدأ السكون العام . وتحويل الطاقة إلى عجلة الجدل يشبه تماماً تحويلها بالعنف إلى فكرة .

للمجتمع فى نمو المجتمع . فهم يؤسسون نشاطهم العملى بعد وقوعهم فى المثالية لا على احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع ولكن فى إستقلال عن هـــذه الاحتياجات وبالرغم منها ، أى على خطط مثالية وعلى مشاريع عامة منفصلة عن حياة المجتمع الحقيقية . أن ما يعطى القوة والحيوية للماركسية اللينينية هو أنها تستند فى نشاطها العملى إلى احتياجات نمو الحياة المادية للمجتمع على وجه التحديد دون انفصال عن الحياة الحقيقية للمجتمع قط » .

وإذا كانت المادية افضل إداة للعمل فان حقيقتها ذات طابع برجماتيكى أو نفعى . وهى مذهب صحيح بالنسبة إلى الطبقة العاملة لأنها تلائمها . ولما كان من الضرورى أن يتحقق التقدم الاجتماعى بواسطة الطبقة العاملة فانها من ثم أصبح من المثالية التى طالما خدمت مصالح البورجوازية عندما كانت طبقة صاعدة والتى لا تملك اليوم سوى إيقاف نمو الحياة المادية فى المجتمع .

ولكن عندما تنتهى البروليتاريا من ابتلاع الطبقة البورجوازية فى جوفها ومن تحقيق المجتمع غير الطبقى فستظهر مهام جديدة تكون سبباً بدورها فى أحداث أفكار ونظريات اجتماعية جديدة ، وعندئذ تكون المادية قد عاشت بحكم كونها فكر الطبقة العاملة ولم يعـــد هناك طبقه عاملة ، ذلك أن المادية تصير رأياً إذا أخذناها موضوعياً كما لو كانت تعبيراً عن احتياجات ومهام احدى الطبقات ، أى أنها تصير بوضعها ذاك قوة للتعبئة والتحول والتنظيم تقاس الحقيقة الموضوعية بالنسبة إلى قوتها فى العمل . وهذا الرأى الذى يدعى أنه يقينى يحمل فى نفسه هدمه الذاتى ، لأن هذا الرأى باسم مبادئه نفسها يجب أن يعتبر نفسه واقعة موضوعية وانعكاساً للوجود وموضوعاً من موضوعات العلم ، وفى نفس الوقت يهـــــدم العلم الذى يقتضى تحليله وتثبيته على صورة رأى على الأقل .

فالدور هنا واضح ويظل المجموع فى الهواء طافياً على الدوام بين الوجود والعدم ، والمؤمن برأى استالين يتخلص من هذا الدور عن طريق الإيمان ، إذا كان يأخذ بالمادية فذلك لأنه يود العمل وتغيير العالم . وعندما يكون المرء ملتزماً بمثل هذا المشروع العريض فليس لديه الوقت ليتباطأ فى اختيار المبادىء التى تعضده . أنه يعتقد فى ماركس وفى لينين وفى استالين ، وهو يجيز مبدأ السلطة ويحتفظ فى النهاية بالإيمان الأعمى المستريح فى أن للمادية يقين ، وسيؤثر هذا الاعتقاد مرة أخرى على موقفه العام ازاء كل الأفكار التى يقترحونها عليه.

وإذا ضغطت عن قرب مذاهب مثل هذا الشخص أو طرفاً من تأكيداته المجسمة سيقول لك انه ليس لديه وقت يضيعه ، وان الموقف يتطلب السرعة ، وأنه ينبغى عليه أن يعمل أولاً ،وأن يعمد إلى الضمان بأسرع ما يمكن وأن يعمل من أجل الثورة . فيما بعد قد يجد الوقت والفراغ ليعيد النظر فى المبادىء أو بمعنى أصح انها ستضع نفسها موضع الإستفسار مرة أخرى من تلقاء نفسها ، أما الآن فيجب على المرء أن يرفض كل معارضة لأنها قد تضعف جانبه .

وهذا أمر وجيه. أما أن يتولى هذا الشخص بدوره الهجوم وينقد الفكر البورجوازى أو أى وضع فكرى متهم بالرجعية زاعماً هذه المرة امتلاك الحقيقة، فإن نفس المبادىء التى اخبرنا عنها منذ زمن قصير أن الوقت لم يكن ملائماً للاعتراض عليها تتحول فى لحظة إلى بداته . . . أنها تنتقل من مستوى الآراء المفيدة إلى مستوى الحقائق .

ويقال له أن أنصار تروتسكى مخطئون ولكنهم ليسوا كما تدعون مرشدين للبوليس ، ويقال له : إنك تعرف جيداً أنهم ليسوا كذلك ، فيجيب : بل على العكس أننى أعنى تماماً أنهم كذلك ، أما ما يفكرون فيه فى الواقع فلا يهمنى.. لا وجود للذاتية . . أما من الناحية الموضوعية فهم يقومون بدور البورجوازية

ويسلكون سلوك المحرضين والمرشدين البوليسيين . لأن القيام بدور البوليس لاشعورياً يؤدى نفس ما يؤديه أن تعير البوليس معاونتك عن عمد .

فيقال له على وجه التحديد : لا . . ليس هناك تعادل بين العملين ، وأن سلوك أنصار تروتسكى لا يشبه إطلاقاً بكل موضوعية سلوك رجال البوليس . وعندئذ يرد بقوله ان هؤلاء ضارون بنفس درجة هؤلاء وإن كلا من هؤلاء وهؤلاء يؤثرون فى إيقاف تقدم الطبقة العاملة ، وإذا ألح محاوره وأبان له أن ثمة طرقاً كثيرة لإيقاف هذا التقدم وأن هذه الطرق غير متعادلة حتى فى آثارها . . . فإنه يجيب على نحو بديع بأن هذه الفروق لا تهمه ولو كانت حقيقية : اننا فى فترة الصراع والوقف بسيط والأوضاع حاسمة ، فعلام التدقيق ؟ وليس على المشايع للشيوعية أن يضايق نفسه بمثل هذه الدقائق . وهكذا نجد أنفسنا عائدين مرة أخرى إلى النافع . وتتأرجح من ثم هذه العبارة : « المناصر لتروتسكى مرشد بوليس » دوما من مرتبة الرأى النافع إلى مرتبة الحقيقة الموضوعية[١] .

ولا يظهر غموض فكرة الماركسية عن الحقيقة أفضل مما يظهرها موقف الشيوعى إزاء الرجل العالم: فالشيوعيون يعلنون تأييدهم له ويستغلون اكتشافاته ويجعلون من فكره النموذج الأوحد للمعرفة ذات القيمة . ولكنهم رغم ذلك لا يتخلون عن حذرهم منه ، وطالما أنهم يستندون إلى الفكرة العلمية الصارمة عن الموضوعية فانهم يحتاجون إلى روحه النقدية وإلى ذوقه فى البحث وفى الإنكار وإلى وضوحه فى رفض مبدأ السلطة وفى لجوئه دوما إلى التجربة أو البداهة العقلية . ولكنهم يحذرون نفس هذه الفضائل من حيث هم مؤمنون ومن حيث يضع العلم من جديد موضع الشك كل الاعتقادات . فإذا جاء بصفاته العلمية داخل الحزب وإذا أيد حق فحص المبادى أصبح العالم عندئذ

(١) انى الوم هنا بتلخيص محادثات عن شيوعية تروتسكى جرت فى مناسبات كثيرة بين بعض المثقفين الشيوعيين وبينى . وفى كل مره كانت المحادثه تدور على نحو مابينت .

مثقفا وعارضوا من ثم حريته الفكرية الخطرة التى تعبر عن استقلاله المادى النسبى بإيمان العامل المشايع الذى يحتاج بحكم وضعه نفسه إلى الاعتقاد فى توجيهات رؤسائه [١] .

ها هى إذن المادية التى يريدون منى أن اختارها: شبح ... بروتيه (ملك مصر) الذى لا يمسك به أحد... مظهر كبير غامض متناقض. انهم يطلبون إلى أن اختار اليوم بالذات بمطلق حرية الفكر ، وفى وضوح تام ؛ وما ينبغى أن اختاره فى حرية ووضوح وفى أحسن أحوال الفكرية هو مذهب يهدم الفكر .. اننى أعرف أنه لا يوجد سبيل آخر للنجاة والخلاص أمام الإنسان سوى تحرير الطبقة العاملة . اننى أعرف ذلك قبل أن أكون ماديا وبمجرد الاستكشاف البسيط للوقائع. اننى أعلم أن مصالح العقل فى جانب البروليتاريا . فهل يدعو ذلك إلى أن أطلب إلى فكرى الذى ساقنى إلى هذا أن يهدم نفسه بنفسه حتى أفرض عليه رغم ذلك أن يتخلى عن مقاييسه ، وأن يفكر فى التناقض ، وأن يتمزق بين دعاوى متعارضة وأن يفقد كل شىء حتى الوعى الواضح بنفسه وأن يلقى بنفسه عميانيا فى سباق يبعث على الدوار الذى يؤدى إلى الإيمان ؟

كان بسكال يقول : اجلس على ركبتيك وستؤمن ، ويجاور هذا المذهب مذهب المادية ، ولكن إذا كان ينبغى على وحدى أن أهبط على ركبتى ، وإذا كنت أضمن بهذه التضحية سعادة البشر كان على بلا شك أن أوافق على ذلك ، ولكن المسألة تقتضى التخلى من أجل الجميع عن حقوق حرية النقد وعن الوضوح البديهى وعن الحقيقة آخر الأمر . ويقال لى أن كل ذلك سيرد إلينا مؤخراً ، ولكن لا دليل على ذلك ، كيف تمكننى أن أعتقد فى وعد أعطى لى

---

(١) فكما نرى فى مسألة ليسنكو العالم الذى كان يؤسس منذ بعض الوقت السياسة الماركسية مع ضمان المادية ولم يلبث أن اضطر إلى ان يضبح تابعاً فى ابحاثه لمقتضيات هذه السياسة. ها هنا دائرة مفرغة .

باسم المبادىء التى تهدم نفسها بنفسها ؟ أنا لا أعرف سوى شىء واحد : وهو أنه يجب اليوم بالذات أن يرفض فكرى نفسه . فهل وقعت فى هذه المعضلة التى لا تقبل : وهى إما خيانة البروليتاريا من أجل خدمة الحقيقة أو خيانة الحقيقة باسم البروليتاريا ؟

وإذا نظرت إلى الإيمان المادى لا من حيث مضمونه ومحتواه ولكن من حيث تاريخه كظاهرة اجتماعية فإننى ألحظ بوضوح أنه ليس نزوة من نزوات المثقفين ولا مجرد غلطة فيلسوف ، ومهما بعدت فى فحصه فاننى أجده مقيداً بالموقف الثورى أو مشدوداً إليه . ان أول من أراد تخليص البشر من مخاوفهم ومن أغلالهم وأول من شاء محو العبودية فى محيطه هو بالإسم ابيقور الذى كان مادياً ، ولم نشارك مادية الفلاسفة الكبار أو مادية المجتمعات الفكرية بقدر ضئيل فى التمهيد لثورة ١٧٧٩ . ويستخدم الشيوعيون كذلك بكل سرور دليلا يشبه بخاصته الدليل الذى تستخدمه الكاثوليكية فى الدفاع عن إيمانها من أجل حماية دعواها : « إذا كانت المادية خاطئة — هكذ يقولون — فكيف تفسر أنها أدت إلى اتحاد الطبقة العاملة وأنها تبيح قيادتها فى النزاع وأنها جملتنا نجنى هذه السلسلة من الانتصارات أثناء نصف القرن الأخير على الرغم من أشد الاضطهادات عنفاً ؟ ».

وليس هذا الدليل الكنسى الذى ينهض ويقوم على أساس النجاح اللاحق منعدم القيمة . فمن المؤكد أن المادية اليوم فلسفة البروليتاريا تماماً على أساس أن البروليتاريا ثورية . ويحمل هذا المذهب الرهيب الكاذب أشد الآمال عنفاً وأكثرها نقاء ، وصارت هذه النظرية التى تنكر حرية الإنسان جذرياً أداة تحرر الإنسان الأكثر جذرية . وهذا يعنى أن مضمون المادية ملائم لتعبئة وتنظيم القوى الثورية . ويعنى أيضا أن ثمة علاقة عميقة بين وضع إحدى الطبقات .

المضطهدة وبين التعبير المادى عن ذلك الوضع . ولكن لايمكننا أن نستنتج من ذلك أن المادية فلسفة أو أنها هى الحقيقة .

ويجب أن تحتوى المادية على حقائق بطريقة لاشك فيها بقدر ما تجيز فعلا متناسقاً وبقدر ما تعبر عن وضع ماثل وبقدر ما يجد فيها ملايين الناس أملاً وصورة لحالتهم . ولكن هذا لايعنى إطلاقاً إنها بأكملها مذهب صحيح . ويمكن أن تتغطى الحقائق التى تشملها وأن تغرق فى الخطأ من جديد ، ويجوز أن يعمد الفكر الثورى حباً فى العلاج السريع إلى عمل مسودة لبناء مؤقت سريع لوصلها ، وهذا هو ما يسمى بلغة الخياطين « الترقيع » أو « الرقعة » ، وفى هذه الحالة يوجد فى المادية أكثر جداً مما يستلزمه الرجل الثورى ، ويوجد فيها أيضاً أقل بحكم أن هذا « الترقيع » الاضطرارى المتعجل للحقائق يمنعها من الانتظام فيما بينها تلقائياً ومن الحصول على وحدتها الحقيقية .

والمادية بلا أدنى اعتراض هى الأسطورة الوحيدة التى تتلاءم مع مقتضيات الثوريين ، ولا تذهب السياسة إلى أبعد من ذلك . فالأسطورة تخدمها وهى تتبناها . ولكن من أجل دوام مشروع المادية وقتاً طويلا ؛ فإن احتياجها يكون أكبر إلى الحقيقة لا إلى الأسطورة . وعمل الفيلسوف هو تجميع الحقائق التى تحويها المادية وإنشاء فلسفة ملائمة شيئاً فشيئاً تماماً كما تلائم الأسطورة التزامات الثوريين ، وأفضل طريقة لاكتشاف هذه الحقائق أولا وسط الخطأ الذى تستحم فيه ، هى تحديد الالتزامات ابتداء من فحص واع لموقف الثورى واعادة تمهيد الطريق فى كل حالة ... هذا الطريق الذى تأدوا منه إلى إعلان التمثيل المادى للكون ثم النظر فيما إذا لم تكن هذه الالتزامات قد حادت واستدرات عن معناها الأول فى كل مرة . فقد تمضى هذه الالتزامات إذا خلصناها من الأسطورة التى تثقل عليها وتضع قناعاً فيما بينها وبين نفسها ...

قد تمضى هذه الالتزامات مختطة خطوطاً كبيرة لفلسفة متسقة تعلو على المادية لمجرد كونها وصفاً حقيقياً للطبيعة والعلاقات الإنسانية .

٢ — فلسفة الثـــــورة

لقد كانت لعبة النازيين ومعاونيهم خلط الأفـكار ، وتسمى نظام بيتان باسم الثورة . وبلغ الأمر من العبث مبلغا أمكن معه أن نقرأ فى أحد الأيام بالخط العريض فى صحيفة الجيرب : « الثبات هو شعار الثورة القومية » . ويصح إذن أن نذكر بعض الحقائق الأولية ، ولنتحاشى كل إفتراض سابق سنأخذ بتعريف بعدى لاحق يعطيه ا . ماتييز المؤرخ إلى الثورة . يـكون ثمة ثورة فى رأى ماتييز إذا صحب تغيير الأنظمة تعديل عميق فى نظام الملـكية .

وسنسمى الحزب أو الشخص المنتمى إلى حزب ثورياً إذا كانت أفعاله تمهد عن قصد لثورة مشابهة ، وأول ملاحظة يجب تقديمها أنه ليس من حظ أى واحد أن يـكون ثوريا . لاشك أن وجود حزب قوى منظم يهدف إلى الثورة يمكنه أن يمارس جذبه للأفراد أو للجماعات من كل صنف ، ولـكن لا يمكن أن يصدر تنظيم هذا الحزب إلا عن أشخاص من ذوى حالة اجتماعية معينة . أو بعبارة أخرى ، الرجل الثورى رجل متموضع ، ومن الواضح إننا لا نعثر عليه إلا بين المضطهدين . ولـكن لا يكفى أن يكون المرء مضطهداً كى يـكون ثوريا ، قد نستطيع أن نعد اليهود من بين المضطهدين . وذلك ميسر أيضا لبعض الأقليات السكانية فى بعض البلاد . ولـكن أغلب هؤلاء مضطهدون داخل إطار الطبقة البورجوازية لسبب بسيط وهو أنهم يقاسمون الطبقة التى تضطهدهم الامتيازات ويشاركون فى صنع الظلم ويتنافسون على

السلطة ... فهم لا يستطيعون التمهيد لهدم هذه الامتيازات دون وقوعهم فى تناقض .

وبنفس الطريقة لن نسمى القوميين الإقطاعيين فى المستعمرات أو السود الأمريكيين ثوريين على الرغم من أن مصالحهم قد تتفق مع مصالح الحزب الذى يمهد للثورة، ذلك أن تكاملهم فى المجتمع ليس تاما ، فما يطالب به الأولون هو العودة إلى الوضع الذى كانت عليه الأمور من قبل . إنهم يريدون استعادة سيادتهم وقطع الروابط التى تربطهم بالمجتمع المستعمر، ويتوق السود الأمريكيون واليهود البورجوازيون إلى المساواة فى الحقوق مما لا يتطلب أى تغيير بنائى فى نظام الملكية ، إنهم يريدون فقط أن يكونوا مشاركين فى امتيازات مضطهديهم فقط من أولى الأمر ، ومعنى ذلك فى الواقع أنهم يبحثون عن تكامل أكثر إكمالا .

أما الثورى فيوجد فى وضع معين بحيث لا يستطيع بحال أن يتقاسم هذه الامتيازات ، انه يستطيع أن يحصل على مطالبه عن طريق تحطيم الطبقة التى تضطهده، وهذا يعنى أن هذا الاضطهاد ليس مثل اضطهاد اليهود أو الزنوج الأمريكيين مجرد صفة ثانوية أو صفة جانبية فى النظام الاجتماعى المعين ، بل ان هذا الاضطهاد على العكس مكون له ، فالثورى اذن مضطهد وحجر الزاوية فى المجتمع الذى يضطهده فى آن معا . أو بعباره أوضح أنه لا غنى عنه لهذا المجتمع بوصفه مضطهداً . ومعنى هذا أن الثورى ينتمى إلى أولئك الذين يعملون من أجل الطبقة المسيطرة .

فالثورى بالضرورة مضطهَد وعامل وبوصفه عاملا هو مضطهَد. ويكفى هذا الطابع المزدوج للمنتج والمضطهد للتعريف بموضع الرجل الثورى ولكن دون التعريف الثورى ذاته . ولم يكن عمال الحرير فى مدينة ليون بفرنسا أو

العمال باليومية فى يونية ١٨٤٨ ثوريين ، ولكن مشاغبين أو عصاة . فقد قاتلوا من أجل تحسين طفيف لمصيرهم لا من أجل تغيير هذا المصير تغييراً جذريا ، وهذا يعنى أن وضعهم كان مقفلا عليهم وأنهم قبلوه فى مجموعه . فقد كانوا يقبلون أن يكونوا بهايا وان يعملوا بآلات ليست ملكا لهم وكانوا يعترفون بحقوق الطبقة المالكة كما كانوا يخضعون لأخلاقها ، أو ببساطة ، لقد كانوا يطالبون بزيادة رواتبهم فى داخل حالة من جملة الأمور التى لم يتجاوزوها ولا حتى اعترفوا بها .

أما الثورى فيمكن تعريفه عن طريق التجاوز للوضع الذى يكون فيه ، ولأنه يتجاوز ذلك الوضع نحو وضع جديد بشكل جوهرى يمكنه أن يلم به فى مجموعه التركيبيى ، أو إذا شئنا انه يدفع بهذا الوضع إلى الوجود من أجله ككل شامل . فابتداء من هذا التجاوز إذن نحو المستقبل ومن وجهة نظر المستقبل يقوم بتحقيقه ، وبدلا من أن يظهر فى عينيه كبناء قبلى نهائى مثلما يبدو فى عينى المضطهد المستسلم ، فليس هذا الوضع الجديد بالنسبة إليه سوى لحظة كونية . وما دام يريد تغيير هذا الوضع ، فلا بد أن يعتبره فى الحال من وجهة نظر التاريخ وأن يعتبر نفسه كمندوب عن التاريخ .

وهكذا منذ البدء يهرب عن طريق مشروعية نفسه نحو المستقبل من المجتمع الذى يكتم أنفاسه ويستدير نحوه مع ذلك لتفهمه ، فهو يرى تاريخا بشريا لا يكون إلا شيئا واحداً مع مصير الإنسان ، ويكون التغيير الذى يود تحقيقه فيه خطوة هامة على الأقل إذا لم يكن هو نفسه الهدف . ويبدو التاريخ له كتقدم ما دام يحكم على الحالة التى يريد أن يسوقنا إليها بأنها أفضل من الحالة التى توجد فيها حالياً . ويرى العلاقات الإنسانية فى نفس الوقت من وجهة نظر العمل ما دام العمل هو حصته .

ولـكن العمل رابطة مباشرة وسط أشياء كثيرة بين الإنسان والـكون وهو استيلاء الإنسان على الطبيعة وهو فى نفس الوقت نموذج أولى للعلاقة بين الناس . إنه إذن موقف أساسى للحقيقة الإنسانية داخل فى وحدة مشروعة ويكون موجوداً ويسعى فى نفس الوقت إلى ايجاد علاقة مع الطبيعة وعلاقة مع الآخر فى الاستناد المتبادل بين بعضها البعض ، وهو يعرف جيداً على أساس مطالبته بالتحرير بوصفه عاملا بل إن هذا التحرير لايمكن أن يتحقق فقط عن طريق تـكامل شخصه فى الطبقة ذات الامتيازات . إن ما يتمناه على عكس ذلك تماماً ،هو أن تصبح علاقات التآزر التى يقيمها بينه وبين العمال الآخرين، النموذج نفسه للعلاقات الإنسانية ، فهو يتطلع إذن لتحرير الطبقة المضطهدة بأ كملها ، وعلى عكس الثائر الذى يعمل بمفرده لا يفهم الثورى نفسه إلا فى علاقات تآزره مع طبقته .

ولما كان الثورى شاعراً بالبناء الاجتماعى الذى ينتمى إليه فإنه يقضى بخلو الفعل من المعنى إلا اذا ارتبط بمصير الإنسان وبأمل كذلك فى فلسفة تهتم فكرياً بوضعه ، على أن تـكون هذه الفلسفة كلية شاملة أى تعطى تفسيراً كلياً شاملا للوضع الإنسانى . وبما أنه يمثل (من حيث هو عامل) بناء أساسياً فى المجتمع ويقوم بدور المفصل بين الناس والطبيعة فليس أمامه إلا أن يتعامل بفلسفة لا تعبر أولا وأساساً عن العلاقة الأصلية بين الإنسان والعالم من حيث هى فعل متسق لأحدهما مع الآخر على وجه التحديد . إذ أنه لما كانت هذه الفلسفة تولد من مشروع تاريخى، ووجب أن تمثل طريقة معينة للتصور التاريخى الذى ارتضاه من ينادى بها،فعليها أن تقدم بالضرورة مجرى التاريخ كمجرى موجه أو كمجرى يمكن توجيهه على أسوأ الفروض . وبما أنها تولد من الفعل وتعود إلى الفعل الذى يتطلبها لإلقاء الضوء عليه ، فلن تـكون تأملا للعالم ، وإنما يجب أن تـكون هى نفسها فعلا .

ولنفهم جيداً أنها لا تأتى لتنضاف إلى المجهود الثورى ، ولكنها لا تفترق عن هذا المجهود نفسه . إنها محتواة فى المشروع الأصلى الخاص بالعامل الذى ينضم إلى حزب الثورة وهى موجودة ضمناً فى موقفه الثورى ، لأن كل مشروع لتغيير العالم لا ينفصل عن مفهوم معين يكشف عن العالم من وجهة نظر التغيير الذى نرجو أن نحققه فيه . وسيكون مجهود الفيلسوف الثورى إذن من استخلاص وفض الموضوعات الرئيسية الكبيرة الخاصة بالموقف الثورى . وهذا المجهود الفلسفى هو نفسه فعل . لأنه لا يمكن أن يستخلص هذه الموضوعات إلا إذا وضع نفسه فى الحركة ذاتها التى تولدها ، والتى هى الحركة الثورية . فهذا المجهود فعل أيضاً لأن الفلسفة إذا أمكن إخراج مكنونها مرة جعلت المشايع أو المعاصر أكثر وعياً بمصيره وبمكانه فى العالم وبغاياته .

وهكذا يكون الفكر الثورى فكراً متموضعاً . انه فكر للمضطهدين بقدر ما يثورون على نحو مشترك ضد الاضطهاد . ولا يمكنه أن يتكون من جديد بالنسبة إلى الذين يأتون من الخارج . يمكن تعلمه فقط إذا تم عن طريق استرجاع الحركة الثورية فى النفس وإذا اعتبرناه ابتداء من الوضع الذى يصدر عنه . وينبغى ملاحظة أن فكر الفلاسفة الصادر عن الطبقة الحاكمة هو فعل أيضاً . وقد وضّح نيزان ذلك جيداً فى مؤلفه « كلاب الحراسة » انه فكر يهدف إلى الدفاع والمحافظة والمناهضة . ولكن يأتى نقصه عن مستوى الفكر الثورى من أن فلسفة الاضطهاد تسعى إلى إخفاء طابعها النفعى أو البراجماتيكى . فبما أنها لا تهدف إلى تغيير العالم ، بل إلى ثباته ، صارت تعلن أنها تتأمله كما هو . أنها تواجه المجتمع والطبيعة من وجهة نظر المعرفة البحتة دون أن تعترف إلى نفسها بأن هذا الوضع يجنح إلى دوام الحالة الحاضرة فى الكون مع استمرارها فى الاقناع بإمكان معرفته أكثر من امكان تغييره وبأنه على أسوأ الفروض ينبغى أولا معرفته إذ شئنا تغييره .

وتجرى نظرية الرثاثة المعرفية بوصفها فعلا سلبياً ورادعاًباعطاءالشيء ماهية سكونية خالصة بعكس كل فلسفة للعمل تدرك الموضوع أو الشيء خلال الفعل الذى يغيره باستخدامه . ولكنها تنطوى فى ذاتها على نفى للفعل الذى تجريه ما دامت تؤيد أولوية المعرفة بوجه تام وترفض كل مفهوم نفعى أو براجماتيكى للمعرفة . وينشأ امتياز الفكر الثورى من أنه يطالب أولا بطابعه فى الفعل . انه فكر شاعر بكونه فعلا . وإذااعتبر هذا الفكر نفسه مفهوما كلياً للكون ، فذلك لأن مشروع العامل المضطهد يعد موقفاً كليا إزاء الكون بأكمله .

ولكن لما كان الثورى محتاجاً إلى تمييز الصحيح من الخطأ ، فإن وحدة الفكر والفعل التى لا تنحل ، تتطلب نظرية جديدة نسقية للحقيقة . ولن يلائمه المفهوم البراجماتيكى أو النفعى لأنه عبارة عن مثالية ذاتية بسيطة محضة . ومن أجل هذا اخترعت الاسطورة المادية . فلها فضل ارجاع الفكر بحيث لا يكون سوى صورة من صور الطاقة الكلية وبحيث يفقد بذلك وجهه الشاحب كزغب النار . وفضلا عن ذلك فإن المادية تقدم الفكر فى كل حالة كسلوك موضوعى بين أنواع أخرى من السلوك . أى كسلوك استثارته حالة العالم وارتد نحوها لتعديلهـــا .

ولكننا رأينا قبل هذا أن المبدأ الفكرى للفكر المشروط يهدم نفسه بنفسه ، وسأوضح بعد قليل أن هذا ينطبق أيضاً بالنسبة إلى المبدأ الفكرى الخاص بالفعل الحتمى . ليس ثمة ما يدعو إلى تجميـــد أسطورة فى تكوين المخلوقات تصور بطريقة رمزية الفكر — الفعل . وإنما إلى هجر كل الأساطير والعودة إلى الاقتضـــاء الثورى الحقيقى فى توحيد الفعل والحقيقة وتوحيد الفكر والواقعية .

لابد باختصار من نظرية فلسفية تدل على أن حقيقة الإنسان فعل وإن الفعل فوق الـكون لا يمثل إلا وحدة مع مفهوم هذا الـكون كما هو . أو بعبارة أخرى أن الفعل هو كشف للحقيقة فى نفس الوقت الذى يكون فيه تعديلا لهذه الحقيقة[١] . غير أن الأسطورة المادية كما رأينا هى علاوة على ذلك تمثيل تصورى فى وحدة خاصة بعلم القوانين الـكونية وبالحركة التاريخية وبعلاقة الإنسان بالمادة وبعلاقة الناس بعضهم ببعض أو باختصار بكل الموضوعات الثورية . فلابد إذن من العودة إلى مفاصل الموقف الثورى وفحصها بالتفصيل للنظر فيما إذا لم تكن تستدعى شيئا آخر سوى التشخيص الأسطورى أو إذا لم تتطلب على العكس أساساً لفلسفة صارمة .

كل عضو فى الطبقة المسيطرة هو إنسان ذو حق الهى فهو بحكم مولده فى وسط من الرؤساء مقتنع منذ طفولته بأنه مولود كى يأمر . وهذا صحيح بمعنى معين طالما أن والديه اللذين يصدران الأوامر قد أنجباه ليحل محلهما . توجد وظيفة اجتماعية معينة تنتظره فى المستقبل وهى التى سيترك نفسه فيها على سجيته عندما يصير فى السن المناسب ، وتشبه الحقيقة الميتافيزيقية الخاصة بشخصه . وهو أيضا بالنسبة إلى نفسه شخص أعنى مركب موضوع قبلى كفعل وكحق . وكان فى انتظاره أهله من الأعيان وكان مقدراً له أن ينتسب اليهم فى الوقت المطلوب ولذلك فهو يوجد لأنه يملك حق أن يكون موجوداً .

هذا الطابع المقدس للبورجوازى فى نظر البورجوازى والذى يتبدى فى حفلات تقدير واعتراف (مثل الخلاص وبطاقة الزيارة والاحاطة والزيارات التقليدية .. الخ ..) هو ما نسميه بالـكرامة الانسانية ، وتتخلل مفاهيم الطبقة

---

(١) وهذا هو ما يسميه ماركس « المادية العلمية » فى موضوعات عن فويرباخ . ولـكن لماذا مادية ؟ .

الحاكمة بأكملها هذه الفكرة عن الكرامة . وعندما نقول عن الناس انهم « ملوك الخلق » فيجب أن نفهم هذه الكلمة بأقوى معانيها. فهم سلاطين الخلق بالحق الإلهي . وقد خلق العالم من أجلهم ووجودهم هو القيمة المطلقة والمرضية تماما للروح التى تعطى معناها إلى العالم. وهذا هو ما تمنيه عن أصالة كل الأنظمة الفلسفية التى تؤكد أولوية الذات على الموضوع وتكوين الطبيعة بالنشاط الفكرى . ومن المسلم به فى هذه الظروف أن يكون الإنسان كائنا فوق طبيعى . وما يسمى الطبيعة هو مجموع ما يوجد دون امتلاك حق الوجود .

فالطبقات الكادحة تشغل بالنسبة إلى الرجال المقدسين جزءاً من الطبيعة . ولا يجب أن يأمروا . يجوز فى المجتمعات الأخرى أن يكون مجرد ميلاد العبد داخل بيت الأسرة سببا فى إعطائه هو أيضا طابعا مقدسا : وهو الميلاد من أجل الخدمة ، أى أن يكون الرجل ذو الواجب المقدس أمام الإنسان ذى الحق المقدس . ولكن لا نستطيع أن نصل إلى هذا الحد فى حالة البروليتاريا . ليس لأبن العامل المولود فى الكفر البعيد وسط الزحام أى اتصال مباشر بالطبقة الرفيعة المالكة . وليس له شخصياً أى حق فيما عدا الحقوق التى يحددها القانون وليس ممنوعاً بالنسبة إليه إذا استحوذ على هذه النعمة الخفيـــة التى يسمونها بالاستحقاق أن يقبل فى ظروف معينة وباحتياطات معينة داخل الطبقة العالية : وعندئذ سيصير أبنه وابن أبنه رجالا من ذوى الحقوق المقدسة .

فليس هو إذن سوى كائن حى أو أكثر الحيوانات انتظاما .وقد شعر الناس جميعا بما فى لفظة طبيعى التى تستخدم فى الدلالة على السكان الأصليين بالبلاد الخاضعة للاستعمار من وضاعة . فرجل البنوك ورجل الصناعة والمدرس نفسه من العاصمة ليسوا الطبيعيين فى أى بلد . أنهم ليسوا طبيعيين على الاطلاق . على العكس يشعر الكادح بأنه طبيعى . وتأتى كل واحدة من الأحداث فى

حياته لتكرر له عدم أحقيته فى الوجود . فوالداه لم يأتيا به إلى العالم من أجل أية غاية خاصة ، ولكن عن طريق الصدفة من أجل لا شىء . على أحسن تقدير لأنهما كانا يحبان الأولاد أو لأنهما تأثرا بدعاية معينة أو لأنهما أرادا الاستفادة من الامتيازات التى تعطى للأسر ذات الأولاد الكثيرين . لا تنتظره وظيفة خاصة وإذا تعلم فليس ذلك من أجل إعداده لممارسة الكهانة كمهنة، وإنما للسماح له فقط بمواصلة وجوده الذى لا مبرر له والذى يتولاه منذ ميلاده .

إنه يعمل كيما يعيش ولا يكفى ان يقال ان ملكية نتاج عمله تسلب منه ، أنهم يسلبونه معنى العمل الذى يقوم به طالما أنه لا يشعر بنفسه متضامنا مع المجتمع الذى ينتج من أجله . وسواء كان عمله يدويا أو للتتميم فهو يعرف أنه يمكن احلال غيره محله . بل إن الاحلال المتداخل بين العمال بعضهم بعضا هو الطابع المميز للعمال . ويكون تقدير عمل الأطباء أو رجال القانون وفقاً للكيف ، أما تقدير عمل العامل الجيد فيتوقف على الكم . ويشعر بنفسه خلال ظروف وضعه كما لو كان عضواً من نوع حيوانى : هو النوع الإنسانى .

وكلما بقى فى هذا المستوى بدت له حالته طبيعية . وسيتابع من ثم حياته كما بدأها مصحوبة بثورات مفاجئة إذا اشتد الشعور بقسوة الاضطهاد ولكن بطريقة مباشرة . ويجتاز الثورى هذا الوضع ما دام يريد تغييره وهو يعتبره فعلا من وجهة نظر إرادة التغيير هذه . ويلزم أولا ملاحظة أنه يريد تغيير ذلك الوضع من أجل طبقته بأكملها لا من أجله هو نفسه . وإذا لم يفكر إلا فى نفسه، يمكنه على وجه التحديد أن يغادر نطاق النوع وقبول القيم الخاصة بالطبقة المسيطرة . ومن المسلم به إذن أنه سيقبل قبلياً الطابع المقدس للرجال ذوى الحق الإلهى وذلك لغرض واحد وهو أن يستفيد منها بدوره .

ولكن بما أنه لا يملك التفكير فى إطراء هذا الحق الإلهى الناجم أصلا عن

الضبط الذى يود تحطيمه على وجه التحديد أمام طبقته بأكملها ... فلن تكون أول خطاه هى معارضة حقوق الطبقة الحاكمة . ففى نظره لا يوجد هؤلاء الناس أصحاب الحق الإلهى . وهو لم يقاربهم ولكنه يخمن أنهم يزاولون وجوداً مثل وجوده نفسه فى غموضه وعدم تبريره ، وهو يخالف أعضاء الطبقة التى تنفذ الاضطهاد ، فى أنه لا يسعى إلى نبذ أعضاء الطبقة الأخرى من الطائفة البشرية ، ولكنه يريد أولا أن يسلخ عنهم هذا الطابع السحرى الذى يجعلهم ذوى مهابة فى أعين أولئك الذين يضطهدونهم .

وفضلا عن ذلك فهو ينكر فى حركة تلقائية تلك القيم التى بدأوا بفرضها، وإذا كان صحيحا أن خيرهم قبلى ، فستصاب الثورة بالتسمم فى صميم ماهيتها . ذلك أن النهوض ضد الطبقة العليا سيكون فى هذه الحالة نهوضا ضد الخير العام . ولكنه لن يفكر فى إحلال خير قبلى آخر محل هذا الخير لأنه لا يقف فى المرحلة البناءة . وهو يريد فقط أن يتخلص من كل القيم والقواعد السلوكية التى جمدتها الطبقة الحاكمة لأن هذه القيم والقواعد لا تعدو أن تكون ايقافا السلوكه وتهدف بطبيعتها إلى امتداد حالة الوضع القائم .

وما دام يريد تغيير التنظيم الاجتماعى ، فينبغى له أولا أن يرفض فكرة أن العناية الإلهية قد حلت فى موضع الرئاسة بمؤسسته . ويمكنه الأمل فى إحلال واقعة أخرى تناسبه محل العناية الإلهية فى حالة واحدة فقط وهى أن يعتبر هذه العناية كواقعة ، وفى الوقت نفسه يتميز الفكر الثورى بأنه إنسانى ، وهذا التأكيد « نحن أيضا بشر » يوجد فى أساس كل ثورة ، وبهذا يفهم الثورى جيداً أن مضطهديه بشر .

لا شك أنه سيكون عنيفا إزاءهم وسيسعى حثيثا لتحطيم عبوديتهم ولكنه إذا اضطر إلى هدم بعض حيواتهم فسيحاول أن ينقص ذلك الهدم إلى أقل ما

يمكن وسيؤدى هذا فى حدود ضيقة جداً لأنه فى حاجة إلى خبراء وإلى تصميمات. وهكذا تحمل أكثر الثورات دموية التشاؤمات على الرغم من كل شيء. ذلك أن الثورة قبل كل شيء امتصاص والتهام للطبقة صاحبة الاضطهاد بواسطة الطبقة المضطهدة. وعلى عكس الهارب من الخدمة أو المنتمى للأقلية المعذبة الذى يود الارتفاع إلى مستوى أصحاب الامتيازات والتشبه بهم يريد الثورى الهبوط بهم إلى مستواه وإلى نفسه منكراً قيمة امتيازاتهم. وبما أن الاحساس المتصل بعرضيته يحثه على الاعتراف أمام نفسه بأنه واقعة غير مبررة فهو يعتبر الناس من أصحاب الحق الإلهى كما لو كانوا وقائع بسيطة مشابهة له.

فليس الثورى إذن رجلا يطلب استرداد حقوقه، ولكنه على العكس هو الرجل الذى يهدم فكرة الحق نفسها ويوجهها كنتاج للعادة والقوة. ولا تنبنى انسانيته على الكرامة الانسانية، لأنه على العكس ينكر على الإنسان كل كرامة خاصة: والوحدة التى يريد أن يدمج فيها كل نظرائه ونفسه، هى وحدة النوع الانسانى لا وحدة السلطة الإنسانية.

هناك نوع انسانى وهو مجرد ظهور عرضى لا مبرر له. وقد أدت ظروف نموه إلى نوع من الاختلال الداخلى. ومهمة الرجل الثورى هى أن يجعل هذا النوع الانسانى يستعيد اتزاناً أكثر عقلية فيما وراء حالته الحالية. والطبيعة تقفل نفسها على الإنسان وتمتصه مثلما أغلق النوع نفسه على الإنسان صاحب الحق الإلهى وامتصه، فالإنسان واقعة طبيعية، أما الإنسانية فنوع بين أنواع أخرى.

وبهذه الطريقة فقط يظن الثورى أنه يستطيع الإفلات من تصويفات (أو تضليلات) الطبقة صاحبة الإمتيازات، والانسان الذى يجعل من نفسه إنساناً طبيعياً لا يمكنه اطلاقاً أن يضلل باللجوء إلى الأخلاق القبلية، وتبدو المادية

إذن وهى تقدم إليه المساعدة ، إنها ملحمة الواقع الشعرية . ولاشك أن الروابط التى تقيم نفسها خلال العالم المادى ضرورية . لكن تبدو الضرورة وسط وضع عرضى أصيل . إذا كان الكون موجوداً أمكن تنظيم نمو حالاته وتتابعها بواسطة قوانين . ولكن ليس ضرورة أن يكون الكون موجوداً أو أن يكون ثمة وجود عموماً طالما أن طابع الاحتمال أو طابع الامكان العرضى للكون يتصل فيما بينه وبين نفسه خلال كل الارتباطات وأكثرها صرامة فى كل واقعة خاصة .

ويمكن أن يحدث تعديل فى كل حالة تتحكم فيها من الخارج حاله سابقة إذا ركزنا فعلنا على أسبابها . ليست الحالة الجديدة أكثر طبيعية أو أقل طبيعية من الحالة السالفة إذا عنينا بهذا أن الحالة الجديدة غير مؤسسة على حقوق وأن ضرورتها نسبية فحسب . وبما أن الأمر يتعلق بحبس الإنسان داخل العالم فى نفس الوقت ، فقد حققت المادية ميزة باختراعها أسطورة فظة عن أصل الأنواع من شأنها أن ترجع صور الحياة الأكثر تعقيداً إلى الصور الأكثر بساطة . وليس الأمر أمر مجرد احلال السبب محل الغاية فى كل حالة ، بل كذلك أمر أعطاء شكل مقاطعة « الابينال » الفرنسية حيث حلت الأسباب فى كل مكان محل الغايات الى العالم .

ويتضح سلفاً من موقف أول وأكثر كبار الماديين سذاجة وهو ابيقور أن المذهب المادى قام دائمـــاً بأداء تلك الوظيفة ، فهو يعترف بأنه يمكن أن يكون عدد لا نهائى من التفاسير المختلفة صحيحة أيضاً مثل المادية ، أى أنه يمكن أن تعير هذه التفاسير التفاتاً دقيقاً بالمثل إلى الظواهر . لكنه يتحدى أن يكون من بينها تفسير واحد يخلص الإنسان من مخاوفه على نحو أتم . وإذا كان الإنسان من أصحاب المعاناة فلا تنشأ مخاوفه الأساسية من الموت أو مجرد إله

قاس ، ولـكن من مجرد أن حالة الأشياء التى يعانى منها قد نتجت وتأيدت بفعل غايات عالية مجهولة . ومن ثم فـكل مجهود لتعديل الإنسان سيكون خاطئاً وعابثاً وسينزلق يأس رقيق إلى داخل أحكامه وسيمنعه من تمنى أى تحسن بل من مجرد تصوره .

وقد حذف ابيقور من الموت ذلك الطابع الأخلاقى الذى تسرب اليه من اسطورة محاكم العالم السفلى فرده بذلك إلى مجرد واقعـــة . وهو لم يحذف الأشباح ، ولـكنه خلق منها ظواهر فزيائية بحتة ، وهو لم يجرؤ على حذف الآلهة ولـكنه هبط بها إلى حد أن صارت نوعاً إلهياً لا علاقة له بنا ، وانتزع منها القدرة على أن تخلق نفسها بنفسها وبين أنها نشأت مثلنا بفعل انسياب الذرات .

ولـكن حتى هنا أيضاً هل هناك ضرورة توجب حقاً الاسطورة المادية التى قامت بالخدمة وبالتشجيع ؟ أن مايستلزمه وعى الثورى هو ألا يكون لامتيازات الطبقة المستغلة أى تبرير وأن تـكون العرضية الأصيلة التى يجدها فى نفسه داخلة أيضاً فى تـكوين الوجود بما فى ذلك وجود مستغليه وأن يمكن أخيراً تخطى نسق القيم الذى بناه أسياده والذى يهدف إلى منح وجود حتمى للمزايا والنزوع به نحو تنظيم العالم الذى لم يوجد بعد والذى يستبعد كل الامتيازات من حيث الحق ومن حيث الواقع .

ولـكن من المشاهد أن للثورى موقفاً مزدوجاً حيال الطبيعـــة . فهو من ناحية يقفز فى الواقع إلى الطبيعة وهو معه يجر معلميه . ولـكنه ينادى من ناحية أخرى بالمطالبة باحلال التطابق العقلى للعلاقات الانسانية محل الاختلاط الصادر عن الطبيعة بلا ابصار . وتعين الماركسية المجتمع المستقبلى بتعبير تستخدمه وهو

ضد الطبيعية . وهذا يعنى أن المطلوب هو انشاء نظام انسانى تقوم قوانينه على أساس نفى القوانين الطبيعية على وجه التحديد . ومن المفهوم بلا شك أن هذا النظام لن ينتج إلا باطاعة تعليمات الطبيعة أولا .

ولكن من الضرورى أن يتصور هذا النظام الإنسانى نفسه فى قلب طبيعة تعمد إلى نفيه ، فالحقيقة أن تمثل القانون يسبق انشاء القانون فى المجتمع المعادى للطبيعة بدلا من أن يكيف القانون اليوم فى المذهب المادى تمثلنا له . فى عبارة موجزة يعنى الانتقال إلى معاداة الطبيعة أو إلى النزعة ضد طبيعة احلال عالم الغايات (أو المدينة الغائية) محل مجتمع القوانين .

ولا شك أن الثورى يحترس من القيم ويرفض الاعتراف بأنه يتابع تنظيما أفضل للطائفة البشرية ، إذ أنه يخشى أن تؤدى العودة إلى القيم إلى تضليلات أو تصويفات جديدة ولو بطريق غير مباشر ، ولكن من ناحية أخرى مجرد واقعة قبوله التضحية بحياته من أجل نظام لا يفكر اطلاقا فى رؤيته حاصلا بالفعل تقتضى أن يقوم هذا النظام المستقبلى ،الذى يبرر جميع تصرفاته والذى لن يستفيد منه أو يستمتع به ، على الرغم من ذلك ، بوظيفة القيمة بالنسبة اليه .

وما هى إذن القيمة فى الحقيقة إذا لم تكن نداء لما لم يوجد بعد ؟ [1].

فمن أجل تقدير هذه المقتضيات المختلفة يجب أن تستبعد فلسفة ثورية الأسطورة المادية وأن تحاول بيان :

١ — أن الانسان لا تبرير له ، وأن وجوده عرضى من حيث أنه لم يخلق نفسه ولم تخلقه أية عناية إلهية .

٢ — بالتالى يمكن تخطى نظـــام جماعى يقيمه البشر والعبور نحو نظم أخرى .

(١) يوجد هذا الغموض مرة أخرى فى الأحكام التى يحملها الشيوعى ضد خصومه ذلك أن المادية تحرم عليه فى النهاية أن يحكم بأن البورجوازى ليس سوى نتيجة ضرورة صارمه أما مناخ جريدة الإيمانية (الانسانية)فهو الانحطاط الاخلاقى.

٣ — أن نظام القيم المتبع فى أى مجتمع يعكس بناء هذا المجتمع ويعمد إلى المحافظة عليه .

٤ — أنه يمكن دائما تخطىء هذا النظام نحو نظم أخرى لم تدرك على نحو واضح طالما أن المجتمع الذى سوف تعبر عنه هذه النظم الأخرى لم يوجد بعد وان كانت محسوسة أو على الأصح نتيجة اختراع مجهود أعضاء المجتمع أنفسهم من أجل تخطى مجتمعهم .

ان الكادح يعيش عرضيته الأصيلة وعلى الفلسفة الثورية أن تحسب حساب ذلك . ولكنه يقبل ،فى نفس الوقت الذى يعيش فيه عرضيته ، وجود مستقبليه الحتمى والقيمة المطلقة الخاصة بالمفاهيم التى أنتجوها ، ولا يصبح ثوريا إلا بحركة اجتياز تبعث الشك فى هذه الحقوق وتلك المفاهيم ، وعلى الفلسفة الثورية أن تفسر قبل كل شىء إمكان حركة الاجتياز هذه . ومن الواضح أنه لن يملك استقاء ينبوعها واغتراف أصلها من الوجود المادى والطبيعى البحت للفرد طالما أنه يستدير نحو هذا الوجود كى يحكم عليه من وجهة نظر المستقبل .

وإمكانية الانفصال عن وضع من الأوضاع من أجل اتخاذ وجهة نظر معينة عنه (وجهة نظر ليست معرفة محتة بل هى فهم وعمل لا فكاك بينهما)، هى على التحديد ما نسميه الحرية . وأية مادية مهما كانت ، لن تفسر هذه الامكانية . فيمكن أن تدفعنى سلسلة من الأسباب والمسببات نحو اتيان حركة أو أداء سلوك سيكون هو نفسه مسببا وسيعدل من حالة العالم . ولكن هذه السلسلة تحول بينى وبين الاستدارة نحو وضعى كى أضمه فى كليته . وباختصار لا يمكن هذه السلسلة أن تحسب حساب وعى الطبقة الثورية .

لاشك أن الجدل المادى موجود لتفسير وتبرير هذا الاجتياز نحو المستقبل . ولكن ينحصر مجهوده عموما فى وضع الحرية داخل الأشياء لا داخل

الإنسان وهذا خلف . فلن تستطيع حالة العالم أطلاقاً خلق الوعى الطبقى . ويعرف الماركسيون ذلك جيداً حتى أنهم يعتمدون على الأنصار — أى على فعل واع متسق — من أجل تأصيل الجوع وابراز هذا الوعى عندها جميل جداً . . . ولكن من أين يستمد هؤلاء الأنصار أنفسهم مفهومهم عن الوضع ؟ ألا ينبغى أن يكونوا قد انفصلوا فى لحظة معينة وتراجعوا بعض الشيء ؟

على أى حال فإنه من المناسب أن نكشف للثورى أن القيم المؤسسة هى معطيات بسيطة كى تتحاشى أن يضلله أسياده القدماء . ولكنها إذا كانت معطيات وبالتالى قابلة للتخطى والاجتياز فليس ذلك بسبب كونها قيماً . ولكن بحكم أنها مبنية ومؤسسة ، وحتى لايخضع للتضليل والتصويف هو نفسه (الثورى) فلا بد من أعطائه الوسائل التى يفهم بها أن الهدف الذى يتابعه — سواء سماه ضد طبيعية أو مجتمعاً بغير طبقات أو تحرراً للانسان — هو أيضاً قيمة . وإذا كانت هذه القيمة لاتقبل التخطية فلذلك لسبب بسيط وهو أنها لم تتحقق .

وهذا هو ما أحس به ماركس فضلا عن ذلك عندما كان يتحدث عن ما فوق الشيوعية وما أحس به تروتسكى عندما كان يتحدث عن الثورة الدائمة. ان الموجود العرضى هو الذى لامبرر له ولكن يتمتع بالحرية ويقفز بأكمله إلى مجتمع يضطهده ولكن يقدر على تخطى هذا المجتمع بالجهود التى يبذلها لتغييره . هذا هو الموجود الذى يدعيه الرجل الثورى عن نفسه . وتضلله المثالية من حيث تقييدها له بحقوق وقيم معطاة سلفاً . أن المثالية تخفى عنه قدرته على اختراع طرقه الخاصة ، ولكن المادية تضلله أيضاً حين تسلبه الحرية ، فالفلسفة الثورية يجب أن تكون فلسفة ذات طابع عال أو فلسفة علو .

غير أن الثورى نفسه — وقبل أى نوع من السفسطة — يحترس من الحرية ، وهو على حق . فلا ينقصه إطلاقا الأنبياء الذين يلقون فى روعه أنه حر : وكان ذلك من أجل خديعته فى كل مرة . ولم تعمل الحرية الرواقية والحرية المسيحية والحرية عند برجسون إلا على تعزيز أغلاله باخفائها عنه . وهى تنتهى كلها إلى نوع من الحرية الجوانية التى يمكن المرء الاحتفاظ بها فى أى وضع . وهذه الحرية الجوانية تضليل مثالى خالص : وهم يراعون جيداً تقديمها بوصفها الشرط الضرورى للفعل ، وفى الحق هى استمتاع محض بنفسها وإذا لم يكن ابيكتيت (الفيلسوف الرواقى الذى وقع فى الرق) ثائراً فى الأغلال والسلاسل التى قيدوه بها فلأنه كان يحس بأنه حر ولأنه كان يستمتع بحريته . وعلى ذلك فكل حالة تعادل أية حالة من الحالات . . حالة العبد تعادل حالة السيد . . فلِمَ يراد التغيير ؟

إن هذه الحرية تنتهى فى الواقع إلى أن تكون إثباتا وتأكيداً واضحاً إلى حد ما عن استقلال الفكر الذاتى ، ولكن عندما تمنح هذه الحرية الإستقلال إلى الفكر فإنها تقوم بفصله عن الوضع — فما دام الحق كلياً يمكن أن نرى الحق فى أية حالة — وتقوم بفصله أيضاً عن الفعل — فما دام القصد وحده يتوقف علينا فإن الفعل يخضع وهو يتحقق لضغط قوى العالم الحقيقية التى تشوهه وتجعله غير معروف لدى فاعله نفسه ، فهناك ماندعه للعبد تحت اسم الحرية الميتافيزقية : أفكار مجردة ومقاصد فارغة ، وفى نفس الوقت تلزمه أوامر سادته وضرورة العيش بأفعال خشنة ومجسمة وتفرض عليه تكوين أفكار تفصيلية عن المادة والأداء .

الواقع أن العنصر المحرر الكادح هو العمل ، وبهذا المعنى العمل هو أولا الثورى ، من المؤكد أنه موجه ويأخذ فى أول الأمر شكل عبودية العامل ،

وليس صحيحاً أن العامل كان سيختار أداء هذا العمل فى هذه الظروف وفى هذه الحصة من الزمن من أجل المرتب المالى إذا لم يُعرض عليه هذا العمــل ، ويذهب صاحب العمل إلى حد تحديد حركات العامل وأنواع سلوكه مقدما بالغاً فى ذلك حداً من الصرامة أكبر من صرامة السيد القديم ، فهو يحلل فعل العامل إلى عناصره ويحذف بعضها من اختصاصه ليعهد بتنفيــذها إلى عمال آخرين وينقص نشاط العامل التركيبى الواعى إلى أن يغدو مجموعة من الحركات المــكررة إلى مالا نهاية ، وهكذا ينزع صاحب العمل إلى تجبيس العامل داخل حالة الشىء المحض البسيط مماثلا بين سلوكه وبين اختصاصاته .

لقد ذكرت مدام دى ستال مثلا مذهلا بصدد الرحلة التى قامت بها إلى روسيا فى أوائل القرن التاسع عشر : « كان كل من العشرين عازفاً (من أوركسترا العبيد الروس) يؤدى نوتة موسيقية واحدة بعينها ،فى كل مرة يأتى دورها ، وهكذا كان كل من هؤلاء الرجال يحمل اسم النوتة الموسيقية الموكل إليه تنفيذها ، ويقال عند مروره : ها هى الصول أو المى أو الريه الخاصة بالسيد ناريشكين » . هاك هو الفرد الذى تحدد باختصاصه الدائم الذى يقوم بتعريفه مثل الثقل الذرى أو درجة حرارة الانصهار .

وليس ما يسمونه بالتيلورية الحديثة شيئاً آخر سوى هذا ؛ يصير العامل رجل عملية واحدة يعيدها مائة مرة فى اليوم ، ولم يصبح بذلك سوى شىء وسيكون من العبث الطفولى أو المقيت أن تطلب إلى إحدى العاملات فى خياطة جلود الأحذية أو إلى العاملة التى تركب مؤشرات الميناء فى أجهــزة مقاييس سرعة السيارات الفورد الاحتفاظ بحريتها الجوانية فى التفــكير وسط العمــل الذى يقمن بالتزاماته . ولــكن يعطى العمل فى نفس الوقت ذخيرة من التحرر

الحقيقى لأنه حتى فى أكثر الأحوال تطرفاً يكون أولا نفياً للنظام العرضى الخاضع لأهواء أوامر السيد ، فنى العمل لا يعمل الكادح بإرضاء السيد ويهرب من عالم الرقص والأدب والرسميات وعلم النفس ، وليس له أن يخمن ما يدور خلف أعين رئيسه إذ لم يعد تحت رحمة المزاج : فمن المؤكد أن عمله مفروض عليه أصلا ويسرق منه الفتاج فى النهاية ، ولكن بين هذين الحدين يعطيه العمل السيادة على الأشياء ، فالعامل يدرك نفسه كامكانية تغيير شكل الشىء المادى إلى مالا نهاية بالاشتغال فيه وفقاً لقواعد عامة معينة .

أو بعبارة أخرى ان حتمية المادة هى التى تعطيه الصورة الأولى للحرية التى تخصه ، فالعامل ليس حتمياً أو جزمياً مثل العالم ، إذ أنه لا يجعل من الحتمية مصادرة ذات صيغة صريحة ، ولكنه يعيش هذه الحتمية فى حركاته . . فى حركة الذراع الذى يضرب مسمار التبشيم أو الذى يخفض العتلة ، وقد نفذت فيه هذه الحتمية إلى حد بحثه عن السبب الخفى الذى يمنع ناتج الفعل من أن ينتج فى حالة عدم إنتاج المفعول المطلوب دون أن يفترض أية نزوة فى الأشياء أو أى انقطاع فجائى عارض للنظام الطبيعى، وفى أعمق أعماق عبوديته فى نفس اللحظة التى تحيله لذته فى السيادة إلى . . . يمنحه الفعل الحرية وهو يعطيه حكم الأشياء واستقلال الأخصائى الذى لا يملك السيد حياله شيئا . . . ولهذا السبب عينه ارتبطت فكرة التحرير عنده بفكرة الجزمية .

فهو لن يعرف فى الواقع الإمساك بحريته كعامل أمام آلة الاستعدال طالما أنه فى نظر السيد أو فى نظر الطبقة المستفيدة شىء على وجه التحديد ، ولا يعرف أنه حر بالتفات الفكر إلى نفسه ، ولكنه يتخطى حالته كعبد بواسطة فعله فى الظواهر التى تعيد إليه صورة حرية حقيقية هى حرية تعديل هذه الظواهر بنفس طابع الصرامة فى تسلسلها . ومادامت مسودة حريته الحقيقية

تظهر له فى حلقات الوصل لسلاسل الحتميات فليس من المستغرب أن يهدف إلى إحلال علاقة الإنسان بالشىء محل علاقة الإنسان بالإنسان التى تتمثل أمام عينيه كعلاقة حرية طاغية تفرض طاعة مشينة ، ولما كان الإنسان الذى يتحكم فى الأشياء هو بدوره شىء فى النهاية فهو يرغب من وجهة نظر أخرى فى إحلال علاقة الشىء بالشىء محل علاقة الإنسان بالإنسان.

وهكذا تبدو له الحتمية من حيث تعارضها مع علم نفس السلوك الأخلاقى كما لو كانت فكراً مطهراً كنقاوة المتطهرين . ويعود إلى نفسه لينظر إلى نفسه بوصفه شيئاً حتمياً ، وإذا تم له ذلك يقوم فى اللحظة نفسها بتحرير نفسه من الحرية المخيفة الخاصة بأسياده لأنه يجرم معه داخل حلقات الوصل فى الحتمية ويعتبرهم بدورهم كأشياء مفسراً أوامرهم ابتداء من وضعهم وغرائزهم وتاريخهم أى بالقذف بهم إلى السكون . إذا كان كل الناس أشياء لن يوجد عبيد ولن يوجد سوى كادحين فى الواقع .

ويتحرر العبد على نحو ما تحرر شمشون حين قبل أن يدفن تحت حطام المعبد على شرط أن يمحى الفلسطينيون بفنائه . . يتحرر العبد كذلك بالفناء حرية أسياده مع حريته وبأن تبتلعهم وإياه المادة ، ومن ثم كان المجتمع المتحرر الذى يتصوره بخلاف مدينة الغايات أو جمهورية النهايات فى فلسفة الفيلسوف الألمانى كانط ، فهى لا تتأسس على الاعتراف المتبادل بالحريات ، ولكن بما أن العلاقة المحررة هى علاقة الإنسان بالأشياء فإن العبـــد هو الذى سيضع البناء الأساسى فى هذا المجتمع ، ويكفى الغاء علاقة الضغط والاضطهاد بين النـاس حتى تستدير كل من ارادة العبد وإرادة السيـــد اللتين تستنفدان نفسيهما فى صراع أحدهما ضد الأخرى . . . يكفى إلغاء علاقة الضغط والاضطهـاد بين الناس حتى تستدير كل من إرادة العبد وإرادة السيد

بأكلها نحو الأشياء ، وهكذا يصبح المجتمع المتحرر مشروعا منسجما ومتوافقا لاستغلال العالم .

وبما أن هذا المجتمع ناتج عن امتصاص الطبقات المميزة وأنه يتحدد بالعمل أى بالفعل فى المادة . . وبما أن هذا المجتمع نفسه خاضع لقوانين الحتمية فقد تمت استدارة الحلقة وانقفل العالم ، والواقع أن الثورى يخالف الثائر فى أنه يريد نظاماً ، وبما أن الأنظمة الروحية التى تقترح عليه هى دائما صورة تصويفية إلى حد ما عن المجتمع الذى يضطهده فهو (الثورى) يختار النظام المادى ، والنظام المادى معناه النظام الفعال الإيجابى الذى يتمثل بداخله كسبب ومسبب معاً ، وها هنا أيضا تتطوع المادية بخدمته .

وتعطى هذه الأسطورة الصورة الأكثر دقة عن المجتمع الذى تستبعد منه الحريات ، وكان أوجست كونت يعرفها بأنها المذهب الذى يستهدف شرح الرفيع بالسافل . ومن المسلم به أن كلمات رفيع وسافل لاتؤخذ هنا فى معناها الأخلاقى ولكنها تشير إلى صور معقدة إلى حد ما من صور التنظيم. ولكن يعتبر العامل على وجه التحديد كأسفل فى عينى من يغذيه ويحميه ، وتعتبر الطبقة صاحبة السلطة نفسها عن اصالة كطبقة أعلى . وبما أن الأبنية الداخليـــة أكثر تعقيداً ودقة فى هذه الطبقة فلذلك كانت هى التى تنتج المفاهيم والثقافة وأنظمة أو أنساق القيم . وتجنح الطبقات العليا فى المجتمع إلى تفســير ماهو أدنى بما هو أعلى ، إما باعتباره انحطاطاً لما هو أعلى أو باعتباره موجودا بقصد خدمة احتياجات الأعلى . ويرتفع هذا النموذج للتفسير بطبيعة الحـــال إلى مستوى مبدأ التفسير الـكونى . والـكادح يتبنى على العكس التفسير بالأدنى أى بالأحوال الشرطية الاقتصادية والصناعية والبيولوجية فى النهاية لأنه يجعل منه شخصياً سنداً للمجتمع بأكمله . وإذا لم يكن الرفيع سوى صـدور عن

السفلى فلابد ألا تكون الطبقة المتميزة أكثر من ظاهرة تابعة أو ظاهرة بالإضافة . ذلك أن الكادحين إذا رفضوا خدمة تلك الطبقةفإنها تذبل وتموت لأنها ليست شيئا فى نفسها .

ويكفى التوسع فى هذه النظرة الصحيحة وعمل مبدأ تفسيرىعام منها حتى تولد المادية ، ويغدو التفسير المادى للكون بدوره — أى تفسير البيولوجى بالطبيعى الكيميائى وتفسير الفكر بالمادة ـ تبريراً للموقف الثورى ، فهذا الموقف الثورى يجعل من الحركة الثائرة التلقائية للكادح ضد الطبقة المسيطرة أسطورة منطقية أو طريقة كلية لوجود الحقيقة .

وها هنا أيضاً تعطى المادية إلى الرجل الثورى أكثر مما يحتاج إليه ، لأن الثورى لا يستلزم شيئاً آخر سوى السيطرة على الأشياء ، وصحيح أنه كسب بالعمل تقديراً مضبوطاًللحرية ، فالحرية التى انعكستعليه بواسطة فعله واشتغاله بالأشياء هى حرية بعيدة جداً عن حرية الفكر الرواقية المجردة . أنها حرية تتبدى فى وضع خاص ألقى بالعامل إليه عن طريق صدفة ميلاده أو عن طريق نزوة أو مصلحة سيده ، وهى تظهر أيضاً فى مشروع لم يبدأه بمحض رغبته ولن يصل إلى منتهاه ، بل أنها لاتتميز من التزامه نفسه وسط هذا المشروع ، ولكنه إذا تنبه لحريته فى أعمق أعماق حريتهفذلك لأنه يقيسفاعلية أو إيجابية فعله واشتغاله الحقيقى .

وهو لايملك الفكرة الخالصة عن الاستقلال الذاتى الذى لايستفيد منه ولكنه يعرف قوته التى تتناسب مع فعله ، وكل مايقرره خلال فعله نفسه هو أنه يتخطى حالة المادة الحاضرة بواسطة مشروع محدد لتهيئتها على هذا النحو أو ذاك وأنه تبعاً لكون هذا المشروع هو نفس التحكم فى الوسائل من أجل الغايات فهو ينجح فى الواقع فى تهيئة تلك المادة على النحو الذى أراده ، وإذا

اكتشف علاقة السبب بالمسبب فليس ذلك عن طريق معاناتها وإنما فى الفعل نفسه لتخطى وتجاوز الحالة الحاضرة (التصاق الفحم بجدران المنجم الداخلية الخ . .) نحو هدف معين يوضح ويحدد هذه الحالة من أعماق المستقبل . وهكذا تتكشف علاقة السبب بالمسبب داخل إيجابية الحدث وبواسطة إيجابية الحدث (العمل) الذى يكون مشروعاً وتحققاً معاً ، إذ أن سهولة الانقياد ومقاومة الكون كلاهما معاً يحيلان إليه فى نفس الوقت ثبات السلاسل السببية وصورة الحرية ، ولكن حريته أيضاً لا تتميز من استخدام السلاسل السببية من أجل غاية تضمها هى نفسها .

ولن تتوفر فى هذا الموقف ، بغير الإيضاح الذى تمنحه هذه الغاية إلى الموقف الحالى، أية علاقة سببية أو علاقة وسيلة إلى غاية ، أو على الأصح سيكون ثمة عدد لا حصر له من الوسائل والغايات ومن الأسباب والمسببات بلا أدنى تميز ، كما سيكون ثمة مالا حصر له وما لا تنـــوع فيه من الدوائر والمثلثات والأشكال البيضاوية والأشكال ذات الزوايا والأضلاع الكثيرة داخل المكان الهندسى بغير الحدث أو الفعل التعميمى من قبل رجل الرياضيات الذى يخط شكلا بوصل سلسلة من النقاط المختارة وفقاً لقانون معين . وهكذا لا توحى الحتمية بالحرية فى العمل من حيث تكون هذه الحتمية مشروعاً إنسانياً ، يقتطع ويثير وسط احتكاك الظواهر اللانهائى حتمية جزئية معينة . وفى هذه الحتمية التى تقيم الدليل على نفسها ببساطة عن طريق إيجابية الفعل الإنسانى وفاعليته - كما كان مبدأ أرشميدس مستخدما ومفهوماً سلفاً لدى صانعى المراكب قبل أن يعطيه ارشميدس صورته النهائية بزمن طويل - لا يمكن تمييز علاقة العلة بالمعلول من علاقة الوسيله بالغاية .

والوحدة العضوية لمشروع العامل هى بزوغ غاية لم تكن أول الأمر فى

الكون وتتبدى بواسطة تهيئة وترتيب الوسائل بقصد بلوغها (لأن الغاية ليست سوى الوحدة التركيبية المؤلفة من كل الوسائل الموكل إليها انتاجها) والطبقة السفلية التى تمتد تحت هذه الوسائل وتتكشف بدورها عن طريق ترتيبها نفسه هى فى نفس الوقت علاقة علة بمعلول : مثل مبدأ ارشميدس الذى كان سنداً وموضوعاً فى نفس الوقت لصناعة صانعى المراكب . ويمكن أن نقول بهذا المعنى ان الذرة خلقت طريق القنبلة الذرية التى لا تتبين إلا على ضوء المشروع الانجليزى الامريكى لكسب الحرب .

وهكذا لا تتكشف الحرية إلا فى الحديث ولا تكون هى والحديث إلا شيئاً واحداً . فهى أساس الارتباطات والاحتكاكات التى تكوّن الابنية الداخلية للحدث . بل انها لا تضع يدها على نفسها أبداً ولكن تتكشف فى كل منتجاتها وعن طريق هذه المنتجات ، وهى ليست فضيلة داخلية تبيح الانخلاع من الأوضاع الشديدة الإلحاح : إذ أنه لا يوجد ما بداخل أو ما بخارج الإنسان ، بل على العكس هى القدرة على الالتزام بالفعل الحاضر وببناء المستقبل ، فهى تلد مستقبلا يسمح بفهم الحاضر وتغييره .

على هذا النحو يتعلم العامل فى الواقع حريته عن طريق الأشياء : ولكن لأن الأشياء تعلمه إياها على وجه التحديد فهو كل ما يمكن أن يكون فى العالم سوى أن يكون شيئاً . وها هنا تضلله المادية ويصير رغم أنفه أداة فى أيدى أصحاب الأمر ومنفذى الاضطهاد : لأن العامل إذا اكتشف حريته فى عمله بوصفه علاقة أصيلة بين الإنسان والأشياء المادية فإنه يفكر فى نفسه كشىء فى علاقاته بسيده الذى يظلمه ، إذ أن هذا السيد هو الذى يحيله إلى مجموعة من نفس العمليات المتكررة دائماً عن طريق التيلورية أو أى منهج عملى آخر ويحوله إلى شىء سلبى كمجرد سند للممتلكات الثابتة .

ان المادية تؤدى عمل السيد حين تفك الانسان وتحل اجزاءه فى مجموعة من أنواع السلوك المشاهدة فى صرامة على نمط عمليات التيلورية[1]. فالسيد هو الذى يتصور العبد كآلة ويرى العبد نفسه بعينى السيد حينما يعتبر نفسه نتاجاً بسيطاً للطبيعة، أو كطبيعى، انه يفكر فى نفسه كآخر وبأفكار الآخر، فهناك وحدة بين الادراك التصورى للثورى المادى والادراك الخاص بظالميه ومضطهديه، وسيقال بلا شك ان نتيجة المادية هى الإيقاع بالسيد وتحويله إلى شىء كالعبد، ولكن السيد لايعلم عن ذلك شيئاً ولا يبالى به: فهو يعيش وسط مفاهيمه وحقوقه وثقافته.

إنه يبدو شيئاً فى ذاتية العبد فقط. فالأحق والافيد إذن إلى مالا نهاية هو ترك العبد يكتشف حريته فى تغيير العالم ابتداء من عمله، ويكتشف بالتالى حالته بدلاً من بذل الجهود فى التدليل له على أن السيد شىء عن طريق اخفاء حريته الحقيقية. وإذا كان صحيحاً أن المادية بوصفها تفسيراً للأعلى بالأدنى هى صورة ملائمة من الأبنية الحالية لمجتمعنا فليس ثمة ما هو أدل على أن تلك مجرد أسطورة بالمعنى الافلاطونى للكلمة. لأن الثورى لايتعامل إلا بتعبير رمزى عن الوضع الحاضر. وهو ينشد فكرة تسمح له بتجميد المستقبل. ولكن الأسطورة المادية ستفقد كل معنى داخل مجتمع بغير طبقات حيث لن يوجد الأعلى والأدنى.

غير أن الماركسيين سيقولون انكم إذا علمتم الإنسان أنه حر فأنتم تخونونه. لأنه لم يعد يحتاج لأن يصير حراً. هل يمكن أن نتصور انساناً حراً بمولده يطالب بأن يتحرر؟ وأجيب على ذلك بأنه إذا لم يكن الانسان حراً أصلا خاضعاً للحتمية مرة واحدة وإلى الأبد فلن يمكن حتى تصور

(١) السلوكية هى فلسفه التيلورية (نسبة إلى تيلور) « فردريك وينسلو » المهندس الاقتصادى الامريكى (١٨٥٦ – ١٩١٥) المشهور بنسقه فى تنظيم العمل (المترجم)

ما سوف يؤول إليه تحرره . يقول لى البعض : سوف يمكن استخلاص الطبيعة الانسانية من الضغوط التى تشوهها . انهم أغبياء فماذا يمكن أن تكون طبيعة انسان خارج ما هو عليه فى الواقع الماثل فى وجوده الحاضر ؟ وكيف يمكن أن يعتقد الماركسى فى طبيعة انسانية حقيقية تختفى فقط وراء ظروف الضغط ؟

ويدعى آخرون تحقيق سعادة النوع، ولكن ماهى السعادة التى لن تحس ولن تثبت للخبرة ؟ فالسعادة ذاتية بحكم ماهيتها ، فكيف يمكنها أن تبقى فى عالم الموضوعية ؟ الواقع أن النتيجة الوحيدة التى يمكن تمنى بلوغها داخل فرض الحتمية الكلية ومن جهة نظر الموضوعية هى التنظيم الاكثر عقلانية للمجتمع وحسب . ولكن أية قيمة يحتفظ بها مثل هذا التنظيم إذا لم تستشعر على هذا النحو عن طريق الذاتية الحرة المجتازة نحو غايات جديدة .

الواقع أنه لا يوجد تعارض بين هذين المقتضيين للفعل . . أعنى أن يكون الفاعل حراً وأن يكون العالم الذى يعمل فيه حتمياً . إذ ليس من نفس وجهة النظر هذه وليس بشأن نفس الحقائق تتم المطالبة بهذا الشىء أو بذاك : والحرية هى هيكل الحدث الانسانى ولا تظهر إلا بالالتزام . أما الحتمية فقانون العالم . وهل يتطلب الحدث سلاسل جزئية وثوابت محلية فقط ؟ فبنفس الطريقة ليس صحيحاً أن الانسان الحر لا يستطيع أن يتمنى أن يتحرر، وليس من نفس هذه النظرة انه حر ومقيد ، وحريته مثل الانارة للوضع الذى ألقى به اليه .

ولكن يمكن ان تجعل حريات الآخرين وضعه غير محتمل بحيث تحصره فى مجال الثورة أو فى مجال الموت، إذا كان عمل العبيد يكشف حريتهم فلن يقلل من شأن ذلك أن يكون هذا العمل قد فرض فرضاً وأن يكون مبطلا مهلكاً . ومهما خفضنا من أجلهم الانتاج أو عزلهم العمل وابعدوا عن مجتمع يستغلهم

ولا يتضامنون معه أو انكبوا بقوة عصب الظهر فى مناوأة المادة . . . فمن الصحيح أنهم حلقة وصل فى سلسلة لا يعرفون بدايتها ولا نهايتها ، ومن الصحيح أيضاً أن نظرة السيد ومفاهيمه وأوامره تميل إلى رفض أى وجود آخر لهم سوى الوجود المادى .

وسيظهرون حريتهم فى أحسن صورة إذا صاروا ثوريين على وجه التحديد، أى إذا انتظموا مع أعضاء طبقتهم الآخرين لرفض طغيان أسيادهم . فالضغط لا يترك لهم مجالا للاختيار سوى مجال الخنوع أو مجال الثورة ، ولكنهم يبدون حرية اختيارهم فى كلتا الحالتين . وأيا يكن الغرض الذى يعزى إلى الثورى فهو يتخطى هذا الغرض ولا يرى فيه إلا خطوة أو مرحلة . وإذا كان يبحث عن الأمان أو عن تنظيم مادى أفضل للمجتمع فذلك لكى تخدمه هذه الأغراض فى نقطة البدء . وهذا هو ما يجيب به الماركسيون أنفسهم عندما يتكلم الرجعيون عن « مادية الجموع القذرة » ازاء المطالبة القطاعى فيما يمس الأجور .

وكانوا يروجون أن من وراء هذه المطالبات المادية يوجد تأكيد لنزعة إنسانية وأن هؤلاء العمال لم يطالبوا فقط بكسب زيادة بعض الدراهم ولكن كانت مطالبتهم رمزاً مجسماً فى اقتضاء أن يكونوا بشراً أو آدميين . وآدميون تعنى حريات تملك ناصية مصيرها[1] . وهذه الملاحظة ذات قيمة بالنسبة إلى الغرض النهائى للرجل الثورى، ويطالب الوعى الطبقى زيادة على التنظيم العقلانى للجماعة بنزعة إنسانية جديدة . وهذه حرية مجنونة اتخذت الحرية هدفاً لها . وليست الاشتراكية سوى الوسيلة التى ستسمح بتحقيق عالم الحرية . والاشتراكية المادية إذن متناقضة لأن الاشتراكية تقترح لنفسها هدفاً هو النزعة الانسانية التى تجعلها المادية غير قابلة للتصور .

---

(١) وهذا هو مايقوم بتوضيحه كارل ماركس نفسه بطريقة رائعة فى بحثه عن الاقتصاد السياسى والفلسفة .

والميل إلى تمثيل تغيرات العالم كما لو كانت تسيرها الأفكار أو بوصفها على الأصح تغيرات داخل الأفكار هو خاصية المثالية التى تعارض الرجل الثورى بالذات. فالموت والبطالة والاضراب والفقر والجوع .. كل هذا ليس أفكاراً. بل أنها حقائق كل يوم التى يعيشها الناس فى فزع . ولا شـك أن لها دلالة ولـكنها تحتفظ خصوصاً فى أعماقها بكثافة لا معقولة . وكما كان يقول شيفالييه عن حرب سنه ١٩١٤ انها ليست معركة « ديكارت ضد كانط » بل موت اثنى عشر مليوناً من الشباب بلا أى عقاب . ويرفض الثورى الذى ينوء تحت ثقل الحقيقة أن يدعها تتسرب . فهو يعرف أن الثورة لن تصير استهلاكاً بسيطاً للافكار ولـكنها تـكلف دماً وعرقاً وحيوات إنسانية .

وما يدفع إليه من مال هو ثمن معرفته أن الأشياء عقبات جامدة ولا يمكن عبورها أحياناً وأن المشروع الأفضل تصوراً يصطدم بمقـاومات تدفع به غالباً إلى السقوط . وهو يعلم أن الفعل ليس مزيجاً موفقاً (سعيداً) للأفكار ولـكنه مجهود إنسان بأكمله ضد صمود الـكون العنيد . ويعلم كذلك أن ثمة باقياً لا يخضع للمماثلة عندما نفك رموز دلالات الأشياء وهو الزيف واللامعقولية وكثافة الواقع ، وان هذا المتبقى هو الذى يكتم الأنفاس ويثقل بأثوائه آخر الأمر . أن الثورى يخالف المثالى الذى يفضح جبنه الفكرى فى أنه ينشد الفـكر المتين .

بل أكثر من هذا أيضاً ، لسوء حظ الأشياء لا يريد الثورى أن يعارض الفـكرة بل الفعل الذى يتحلل فى النهاية إلى جهود وإلى سهر الليالى وإلى عناء منهك . ويبدو أن المادية توفر له هنا أيضاً أشد التعابير إرضاء لمقتضاها طالما انها تؤكد تسلط المادة على الفكرة تسلطاً لا يمكن خرقه . فكل شىء عنده واقعة وصراع قوى وفعل ، ويصبح الفـكر نفسه ظاهرة حقيقية فى عالم يمكن

وزنه وتقديره . ان الفكر ناتج عن المادة ويستهلك الطاقة ، وينبغى تصور أفضلية الشيء المعروفة فى ألفاظ الواقعية وتعبيراتها . ولكن التفسير . . . هل هو مرض ارضاء عميقاً ؟ . . ألا يتجاوز الغرض منه وألا يؤدى إلى التضليل بنفس مقتضاه الذى أتى به ؟

اذ انه إذا كان صحيحاً أنه لا شيء يعطى الانطباع بالمجهود اقل مما يعطيه توالد الأفكار بعضها من بعض فإن المجهود يتضاءل بهذا القدر ايضا إذا اعتبرنا الكون توازناً للقوى المنوعة . فلا شيء يعطى انطباعاً بالجهد أقل من القوة التى تنطبق على نقطة مادية : انها تتمم العمل الذى تقوى عليه ولا تزيد عليه ولا تنقص كما انها تتحول آلياً إلى طاقة حركية أو ناقلة للحرارة . وعلى أى حال فان الطبيعة لا تعطينا بمفردها فى أى مكان الانطباع بالمقاومة المهزومة أو بالثورة أو بالخضوع أو بالكلال . وفى كل الظروف هى كل ما يمكن أن تكون . . . وهذا هو كل شيء . وتقوم القوى المتعارضة من ثم بالتأليف وفقاً لقوانين الميكانيكا الهادئة .

وللتحقق من الحقيقة كمقاومة تذلل بالعمل يجب أن يعيش المرء هذه المقاومة بذاتية تسعى للتغلب عليها . والطبيعة التى تخضع للتصور بوصفها موضوعية بحتة هى عكس الفكرة تماماً . ولكن بسبب هذا على وجه التحديد تستحيل الطبيعة إلى فكرة . فهى الفكرة البحتة عن الموضوعية . ويزول الحقيقى ، لأن الواقع هو ما يقوم مقام الغطاء الاصم الواقى للذاتية . وهو ما يذيب هذه القطعة من السكر التى انتظر ذوبانها كما يقول برجسون . أو لعلنا نفضل أن نقول ان الواقع هو الاضطرار إلى أن تعيش الذات مثل هذا الانتظار . فهو المشروع الانسانى . والعطش الذى ينتابنى هو الذى يقرر ان السكر يستغرق وقتاً كى يذوب . وخارج النطاق الانسانى لا يذوب ببطء ولا بسرعة ولكنه يستغرق على وجه التحديد

وقتا يتوقف على طبيعته وعلى كثافته وعلى كمية الماء التى تحتويه .

والذاتية الانسانية هى التى تكشف ضائقة الواقع أو سوء حظ الواقع بالمشروع وفى المشروع الذى تسعى لتجاوزه نحو المستقبل . فكما يكون التل ميسراً أو غير ميسر للتسلق لا بد أن يكون هناك اعداد لمشروع الصعود إلى قمته . و كل من المثالية والمادية يسعى بالمثل إلى اخفاء الواقع ، احداهما لأنها تلغى الشىء والثانية لأنها تلغى الذاتية .

وكما تتكشف الحقيقة يجب أن يصارعها إنسان ،أو بعبارة موجزة تستلزم واقعية الرجل الثورى وجود العالم ووجود الذاتية سواء بسواء . وأكثر من هذا أن هذه الواقعية تستلزم مثل هذا الترابط بين كل منهما حتى لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ولا عالم بغير إيضاح الجهد الذاتى[1] .وسيمكن الحصول على أعلى درجة من الحقيقة وأعلى درجة من المقاومة إذا افترضنا أن الانسان بحكم تعريفه هو فى — وضع داخل — العالم وأنه يتعلم علوم الواقع الصعبة حين يعرف نفسه بالنسبة إليها .

ويجب أن نلاحظ علاوة على ذلك أن الالتصاق الضيق جداً بالحتمية الكلية يجازف بإلغاء كل مقاومة الواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى واثنين آخرين من الرفقاء . لقد كنت اسألهم ما إذا كانت اللعبة قد تمت تماماً وما إذا كانت الأمور قد تيسرت بتوقيع ستالين لمعاهدة التحالف الألمانى الروسى وبقرار الشيوعيين الفرنسيين للاشتراك فى حكومة ديجول . . وما إذا لم يكن المسؤولون قد أخذوا بتلك المجازفات فى الحالتين مع إحساسهم القلق بمسؤولياتهم . إذ يبدو لى أن طابع الحقيقة

---

(١) هذه مرة ثانية وجهة نظر كارل ماركس سنة ٤٤ اى قبل لقائه المشئوم مع انجلز

الرئيسى هو أننا لا نعمل ابداً فى ثقة تامة بها وأن ما يترتب على احداثنا احتمالى فقط .

غير أن السيد جارودى قاطعنى : فعنده أن الأمور تيسرت وأن اللعبة قد تمت مقدماً . فهنالك علم للتاريخ وتسلسل الوقائع حتمى صارم ، ومن ثم فالمراهنة أكيدة . وقد جرفه نشاطه بعيداً بحيث انتهى بقوله لى فى حماس وجدانى : « وماذا يهم ذكاء ستالين ؟ اننى لأسخر منه ! » وينبغى أن أضيف إلى هذا أنه قد احمر وجهه قليلا من الخجل أمام نظرات رفيقيه فخفض جفنيه وأضاف بشىء من التقديس : « على أن ستالين غاية فى الذكاء » .

فعلى عكس الواقعية الثورية التى تقول بأن الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين . . . تقود الأسطورة المادية بعض الأرواح إلى الاطمئنان العميق فيما يتعلق بعاقبة جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة وليس ينقص سوى قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعانى . لقد قلب الثورى الأساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات .. من الاعتداءات والتراجعات . . من الانتصارات والهزائم . فى تجميد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق .

أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وانما تقوية النظام ، ولا يخشون شيئاً بقدر ما يخشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التى يمثلون نتاجها كيما يعثروا على قبليات للمعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفاً . فلا مجازفة ولا تخوف .. كل شىء مأمون والنتائج مضمونة .

وفى لمحة تختفى الحقيقة ويغدو التاريخ لاشىء سوى الفكرة النامية .

ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان . وقد رفع بعض المثقفين الشيوعيين الذين رويت لهم هذه الحادثة صوتهم قائلين فى احتقار : «جارودى علمى ! انه بروتستانتى بورجوازى أحل المادية التاريخية محل أصبع الله من أجل إقامة بنائه الشخصى » . وأؤكد انا أيضاً ذلك كما أننى اعترف بأن السيد جارودى لم يبد لى كما لو كان يلقى أضواء على شىء ، ولكنه يكتب كثيراً فى النهاية كما أن أحداً لا يتنكر له ، وليس عن طريق الصدفة أن أغلب العلميين قد اختاروا مأواهم فى الحزب الشيوعى وأن هذا الحزب الشديد الصرامة فيما يتعلق بالبدع الدينية لا يوجه إليهم أى استنكار .

ولا بد أن نكرر هنا أن الرجل الثورى لا يستطيع إذا شاء التصرف الفعلى أن يعتبر الأحداث التاريخية كما لو كانت نتائج عرضية أو إحتمالية بلا قانون ، ولكنه لا يستلزم إطلاقاً أن يكون طريقه معبداً من قبل . فهو يود على العكس أن يشقه بنفسه ، وكل ما يحتاج إليه من أجل النظر فى عواقب الأشياء سلفاً هو المثابرة والاستمرار وبعض المجاميع الجزئية وقوانين الهيكل البنائى داخل الاشكال الإجتماعية المحددة . وإذا أعطيناه أكثر من ذلك اختفى كل شىء فى فكرة . فليس ثمة تاريخ يصنع ولكن ثمة تاريخ يقرأ يوما بعد يوم . وهنا يصبح الواقع حلماً .

لقد أمرنا بإختيار إما المثالية وإما المادية . وبدا من المؤكد إننا لن نجد وسطا بين هذين المذهبين . ولقد تركنا المستلزمات الثورية تتكلم دون أن تكون لدينا فكرة سابقة وذكرنا أن هذه المستلزمات قد اختطت من تلقاء نفسها تصميمات فلسفة أصيلة جعلت المادية والمثالية تظاهر كل منهما الأخرى . وقد ظهر لنا أول الامر أن الحدث الثورى كان نمطاً ممتازاً للحدث الحر . وليست حريته فوضوية : وإذا صح ذلك فالثورى بحكم وضعه نفسه لا يستطيع إلا أن

ينادى بطريقة صريحة إلى حد ما بحقوق الطبقة الإجتماعية العالية .

ولكن بما أنه ينادى وسط طبقة الكادحين ومن أجلها بأ كلها بكيان إجتماعى أ كثر معقولية فان حريته تكمن فى الحدث الذى يطلب به استرداد تحرر طبقته بأ كلها وبتعميم أ كبر بتحرر كل الناس .فالحرية فى أصلها اعتراف بالحريات الأخرى وتقتضى أن تعترف بها الحريات الأخرى . وهكذا تستقر منذ الأصل على مستوى التضامن . ويحتوى الحدث الثورى فى ذاته على أوليات فلسفة للحرية أو يمكن أن نقول انه يخلق بمجرد وجوده هذه الفلسفة . ولكن بما أن الثورى يكتشف نفسه فى نفس الوقت فى مشروعه الحر وعن طريقه كأى مظلوم وسط الطبقة التى يقع عليها الظلم فان وضعه الأصلى يفرض دفعه إلى التحقق من الظلم .

وهذا يعنى مرة ثانية أن الناس أحرار — لأنه ما كان يوجد ظلم مادة لمادة بل مجرد تآلف قوى . وأنه من الممكن أن توجد علاقة معينة بين الحريات مثل عدم اعتراف واحدة بأخرى وتأثيرها من الخارج عليها لتحويلها إلى موضوع . وبالمثل بما أن الحرية المضطهدة تريد أن تتحرر بالقوة فكذلك يفرض للموقف الثورى نظرية للعنف كرد فعل الاضطهاد . وهنا أيضاً لا تكفى الألفاظ المادية لتفسير العنف بقدر مالا تكفى التصورات المثالية . ولا تتصور المثالية وهى فلسفة الهضم والتمثل حتى مجرد التعدية المطلقة التى لا يمكن تخطيها فى الحريات المنصوبة بعضها ضد بعض : فهى فلسفة واحدية .

ولكن المادية واحدية أيضاً، فليس ثمة صراع بين الاضداد داخل الوحدة المادية . ولقول الحق لا يوجد أيضاً اضداد : فالساخن والبارد هما درجات منوعة فقط فى التدرج الحرارى . والإنتقال من النور إلى الظلام يتم بالتدرج فتقضى كل من القوتين المتساويتين ذات الاتجاه المقابل على الأخرى وينشأ

عنهما مجرد حالة توازن .وفكرة صراع الاضداد هى إسقاط العلاقات الإنسانية على العلاقات المادية .

ويجب أن تتحقق الفلسفة الثورية من تعددية الحريات وأن تبين كيف أن كل واحدة منها يجب مع استمرار كونها حرية ازاء نفسها يمكنها أن تكون موضوعاً بالنسبة إلى غيرها. ويستطيع هذا الطابع المزدوج وحده من الحرية الموضوعية أن يفسر المبادىء الفكرية المعقدة للاضطهاد والصراع والفشل والعنف . ذلك أنه لا يضطهد شىء إطلاقاً إلا إذا كان حرية ولكن لا يمكن اضطهاد هذه الحرية إلا إذا استسلمت لذلك من بعض الجوانب أى إذا اعطت كل ماهو خارج الشىء بالنسبة إلى الآخر .

وهكذا سنفهم حركة الثورى ومشروعه الذى يقضى بانتقال المجتمع عن طريق العنف من حالة تعزل فيها الحريات إلى حالة أخرى قائمة على اعترافها المتبادل .

وبنفس الطريقة لا يريد الثورى الذى يعيش الاضطهاد فى لحمه وفى كل حركة من حركاته اطلاقاً أن يقلل من شأن العبودية التى تفرض عليه أو أن يتسامح فى أن النقد المثالى يبددها فى شكل افكار . وهو يعارض فى نفس الوقت حقوق الطبقة ذات الامتيازات ويهدم بنفس الحركة فكرة الحق عموماً ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد كما يفعل الماديون بأنه يقوم بذلك ليحل محلهم بحكم الواقع البحت البسيط . فالواقعة لا تنتج إلا الواقعة ، لا تمثيل الواقعة . والحاضر لا ينتج إلا حاضراً آخر لا المستقبل .

وهكذا يقتضى الحدث الثورى أن نعلو على تعارض المادية (التى قد تتحقق من تفكك مجتمع لا من بناء مجتمع جديد) والمثالية (التى تهب الواقعة وجوداً حتمياً) فى وحدة مؤلف الموضوع أو مركب الموضوع . فالحدث

الثورى يطالب بفلسفة جديدة تواجه علاقات الإنسان بالعلم من وجوه متباينه إذا وجب أن تصبح الثورة ممكنة وجب أيضاً أن يملك الإنسان إحتمالية الواقعة وأن يختلف برغم ذلك عن الواقعية بقدرته العلمية على إعداد المستقبل وبالتالى على تخطى الحاضر والانفصال عن وضعه .

ولا يوازى هذا الانفصال اطلاقاً بالحركة السلبية التى يبغى الرواق من ورائها الاحتماء بنفسه : فالثورى يتخطى الحاضر ويتجاوزه بالقاء نفسه إلى الأمام وبالاشتباك فى المشروعات . وما دام انساناً يقوم بعمل إنسانى فالواجب أن تعزى هذه القدرة على الانفصال إلى كل الحيوية الإنسانية . ويمكن فهم أقل حركة انسانية ابتداء من المستقبل . والرجعى نفسه أيضاً يتجه نحو المستقبل، طالما أنه يهتم بإعداد مستقبل يكون هو نفسه الماضى .

وتقتضى واقعية مصمم الخطط والتحركات أن يقفز الإنسان إلى الواقع وأن تهدده أخطار ماثلة بالفعل وأن يكون ضحية اضطهاد حقيقى يتخلص منه بأفعال حقيقية بالمثل : الدم والعرق والالم والموت ليست أفكاراً . وليست الصخرة التى تسحق والرصاصة القاتلة أفكاراً ولكن كما توحى الأشياء بما يسميه باشلار بحق « معامل سوء حظها » فلا بد أن يتم ذلك على ضوء مشروع ينيرها ولو كان مجرد مشروع العيش البسيط الخالى من التهذيب إلى أقصى درجة .

فليس صحيحاً إذن أن الإنسان كما يريده المثالى أن يكون بخارج العالم والطبيعة أو أنه لا يقفز إلى العالم والطبيعة إلا بقدميه وهو عابس مثل المستحمة التى تنغطس فى الماء حين تكون جبهتها فى السماء . فهو بأكمله موجود بين مخالب الطبيعة التى تستطيع أن تسحقه من لحظة إلى أخرى بل وأن تعدمه روحاً وجسداً . وهو هنالك منذ بداية الأمر . يولد معناه بالنسبة إليه حقاً

المجىء الى العالم فى وضع لم يقم باختياره حاملا بدنه وبدن أسرته وبدن الجنس الذى قد ينتمى اليه. ولكنه إذا وضع نصب عينيه تماماً « تغيير العالم » كما يقول ماركس فى صراحة فهذا يعنى أنه أصلا كائن يوجد العالم بالنسبة اليه فى كليته وشموله. ولذا لن يصير اطلاقاً مثل قطعة من الفوسفور أو الرصاص الذى يكون جزءاً من العالم تتخلله قوى يخضع لها دون أن يفهمها فى مجموعها . ذلك أنه يتجاوزه نحو حالة مستقبلة حيث يمكنه أن يتدبر أمره .

فبتغيير العالم نتمكن من معرفته . وبذلك لا الوعى المنفصل الذى كان يحلق فوق العالم ولم يستطع أن يكوّن وجهـــة نظر، ولا الشىء المادى الذى يعكس حالة العالم دون فهمها ، يمكنهما أبداً بلوغ كلية الموجود وإدراكها فى مؤتلف موضوعها أو فى مركب موضوعها ولو كان الأمر تصورياً بحتاً. ويستطيع ذلك فقط انسان فى وضع داخل العالم سحقته قوى الطبيعة سحقاً كلياً ولكنه تجاوزها كلية بمشروعه من أجل السيطرة عليها .

وهذه المبادىء الفكرية الجديدة الخاصة بالوضع وبالوجود — فى العالم هى التى يطالب الرجل الثورى حقيقة بكل تصرفه وسلوكه بتوضيحها . وإذا افلت من احراج الحقوق والواجبات التى يحاول المثالى أن يضلله فيها فلاينبغى أن يكون ذلك من أجل الوقوع فى طوابير خططها المادى بصرامة . ولاشك أن الماركسيين الأذكياء يسمحون بعرضية معينة للتاريخ . ولكن لايعنى ذلك إلا أنه إذا فشلت الاشتراكية فإن الإنسانية تظل فى البربرية والهمجية . وباختصار إذا وجب أن تنتصر القوى البناءة فإن الحتمية التاريخية تعطيهم طريقاً واحداً. ولكن قد توجد همجيات بربرية وقد توجد اشتراكيات بل يجوز أن توجد اشتراكية بربرية .

ومايطالب به الثورى هو أن تتوفر للانسان امكانية ابتكار قوانينه

بنفسه . وذلك هو أساس انسانيته واشتراكيته . وهو لا يفكر فى أعماق نفسه — طالما أنه لم يكن مضللا على الأقل — ان الاشتراكية تنتظره فى ركن التاريخ كقاطع طريق يمسك بعصا فى ركن غابة . وهو يظن أنه يصنع الاشتراكية . وبما أنه قد صدع أركان كل الحقوق وتعجل مجىء الاشتراكية على الأرض فهو لا يعترف لها بأية صفة فى الوجود ولا يذكر عنها سوى واقعة واحدة وهى أن الطبقة الثورية هى صاحبة اختراعها والمطالبة بها وهى التى تقوم ببنائها .

وبهذا المعنى لا يكون الغزو المر البطىء الاشتراكى شيئاً آخر سوى تأكيد الحرية الإنسانية فى التاريخ وعن طريقه . ولكون الإنسان حراً على وجه التحديد فانتصار الاشتراكية ليس مؤكداً اطلاقاً . فهو انتصار لا يقف كالعلامة الكيلومترية على جانب الطريق . ولكنه المشروع الإنسانى .وسيكون نفس ما سيعمله الناس . فهو ما ينجم عن الخطورة التى يواجه بها الثورى فعله .وهو لايحس فقط بكونه مسؤولا عن مقدم الجمهورية الاشتراكية عموما ولكنه يحس أيضا بالطبيعة الخاصة بالاشتراكية .

وهكذا تتجاوز الفلسفة الثورية الفكر المثالى البورجوازى والأسطورة المادية التى استطاعت أن تتلاءم فى وقت معين مع الجموع المضطهدة سويا وتطالب بأن تكون فلسفة الإنسان عموما . وهذا طبيعى جداً : إذا وجب أن تكون حقيقية فستكون عالمية فى الواقع . ويأتى غموض المادية وازدواجها المحير من زعمها أحيانا أنها مفاهيم طبقية وأحيانا أخرى أنها تعبير عن الحقيقة المطلقة . ولكن الثورى يحتل مكانا مميزاً باختياره نفسه للثورة . إذ أنه لا يناضل من أجل الاحتفاظ بالطبقة مثل المناصرين للأحزاب البورجوازية ولكن من أجل محو الطبقات . وهو لا يقسم المجتمع إلى رجال ذوى حقوق مقدسة

وآخرين طبيعيين أو من يسمونهم بالألمانية تحت الآدميين بل يطالب بتوحيد الفئات البشرية والطبقات أو فى اختصار بوحدة كل البشر . ولا يدع نفسه يضل عن طريق الحقوق والواجبات التى تأوى قبلياً إلى سماء ذهنى ولـكنه يضع الحريه الإنسانية الميتافيزيقية الـكاملة فى حدث الثورة نفسه ضدها . فهو الانسان الذى يريد أن يأخذ الإنسان بمصيره على عاتقه فى حرية وفى شمول كلى .

وهكذا فإن قضيته فى جوهرها هى قضية الإنسانية ويجب أن تعبر فلسفته عن الحقيقة بشأن الانسان . ولـكنها إذا كانت حقيقة كلية — هكذا سيقال — أى حقيقة بالنسبة إلى الجميع، أليست لهذا السبب تمـــاما أعلى من الأحزاب والطبقات ؟ ألا نلاقى المثالية المحاذية للسياسة والمحاذية للاجتماع والخالية من الجذور ها هنا مرة أخرى ؟

وأجيب على ذلك بأن هذه الفلسفة لا يمـكنها أن تتكشف عن اصالة إلا للثوريين ، أى للرجال الموجودين فى وضع المظلومين وأن هذه الفلسفة تحتاج إليهم كيما تظهر فى العالم . ولـكن من الصحيح أنه يلزم عليها أن تـكون قابلة لأن تصبح فلسفة كل انسان بنفس المعنى الذى يصبح البورجوازى الظالم هو نفسه مظلوماً بواسطة ظلمه . لأنه من أجل الابقاء على الطبقات المظلومة تحت سلطته يجب على البورجوازى أن يبذل من ذاته وأن يشبك نفسه فى خيوط من الحقوق والقيم التى ابتدعها . وإذا احتفظ الثورى بالاسطورة المادية فلا يمكن أن ينساق البورجوازى الشاب إلى الثورة إلا من جراء رؤيته للمظالم الاجتماعية . انه ينساق اليها عن كرم فردى وهو ما يكون عادة موضع شك لأن منبع الـكرم قد ينضب ويكون ذلك بالنسبة اليه دليلا اضافيا عما لو ابتلع المادية التى تتنافر مع عقله ولا تعبر عن وضعه الشخصى .

ولـكن إذا اتضحت الفلسفة الثورية مرة فسيكتشف البورجوازى الذى

انتقد مفاهيم طبقته والذى اعترف بعرضيته وحريته والذى فهم أن هذه الحرية لا يمكن أن تتأكد الا بالإعتراف الذى تؤديه لها الحريات الأخرى...سيكتشف هذا البورجوازى أن هذه الفلسفة تحدثه عن نفسه بالقياس إلى رغبته فى سلخ جهاز التضليل والتصويف الخاص بالطبقة البورجوازية وتأكيد نفسه كانسان بين الناس . وفى هذه اللحظة ستظهر الإنسانية الثورية لا بوصفها فلسفة طبقة مظلومة ولكن بوصفها الحقيقة ذاتها مستذلة ومقنعة ومضطهدة بواسطة الرجال الذين يكون الهرب منها فى صالحهم . وسيصبح واضحاً بالنسبة إلى جميع أصحاب الارادات الطيبة أن الحقيقة ذاتها ثورية . وليست تلك هى الحقيقة المجردة الخاصة بالمثالية ولكنها الحقيقة الماثلة بالفعل والمنشودة والمخلوقة والمؤيدة والمقهورة خلال الصراع الاجتماعى بواسطة الرجال الذين يعملون لأجل تحرير الإنسان.

وقد يعترض على كلامى أحد بأن هذا التحليل المتعلق بالمقتضيات الثورية قائم على أساس تجريدى طالما أن الثوريين الوحيدين الموجودين هم الماركسيون الذين ينضمون إلى المادية ويشايعونها . وصحيح أن الحزب الشيوعى هو الحزب الثورى الوحيد . وصحيح أن المادية هى مذهب الحزب . ولكننى لم أسع لوصف ما يعتقده الماركسيون بل سعيت إلى استخلاص كل ما تنطوى عليه وما تتضمنه أفعالهم . وقد علمنى الاختلاط بالماركسيين على وجه التحديد أن شيئاً من الأشياء لم يكن أكثر تنوعا وتجريداً وذاتية مما يسمونه بماركسيتهم . وأى شىء أشد اختلافا من علمية السيد جارودى الساذجة العنيدة وفلسفة السيد هيرفيه ؟

سيقال ان هذا الاختلاف يعكس الاختلاف بين ذكائهما ، وهذا صحيح. ولكنه دليل خصوصا على درجة الشعور الذى يحمله كل منهما فى موقفه العميق

وعلى درجة اعتقاد كل منهما فى الأسطورية المادية . وليس عن طريق الصدفة تسجيل أزمة اليوم فى الروح الماركسية ، وأن تعمد هذه الروح إلى اختيار اشياع جارودى بوصفهم المتحدثين الرسميين بلسانها. ذلك أن الشيوعيين محاصرون بين قدم الاسطورة المادية والاشفاق من ادخال الانقسام أو التردد على الأقل فى فرقهم عن طريق تبنى مفاهيم جديدة .

وأفضلهم يسكتون . ويملأون الصمت بثرثرة البلهاء . « إذ يظن الرؤساء بلا شك فى النهاية: ماذا تهم المفاهيم ! لقد أعدت ماديتنا القديمة أدلتها وستقودنا بلا شك إلى النصر » . ولا شك أنهم على حق فى الوقت الحاضر وفى المستقبل القريب . ولكن أى رجال سوف يصنعون؟ ولا يتم تكوين الأجيال بلا جريرة عن طريق تعليمهم اخطاء ناجحة . فماذا يحدث لو ازهقت المادية روح المشروع الثورى فى يوم من الأيام !؟

(سنة ١٩٤٦)

فكرة أساسية من أفكار ظاهرية هوسرل

الاحالة المتبـــادلة

« كان يلتهمها بنظراته »

تكشف هذه العبارة وكثير غيرها عن الوهم المشترك لدى الواقعية والمثالية. وتصبح المعرفة حسب هذا الوهم التهاماً . ولا تزال الفلسفة الفرنسية أمام هذه المشكلة بعد مائة سنة من الاكاديمية . لقد قرأنا جميعاً مؤلفات برانشفيك ولالاند وما يرسون . لقد اعتقدنا جميعاً أن شبكة الفكر العنكبوتية تجتذب الأشياء إلى نسيجها وأنها تعطيها بريقها الأبيض ثم تأخذ فى التهامها ببطء حتى تحيلها إلى جوهرها الخاص بها . ما هى المنضدة .. الصخرة .. ؟ البيت ؟ مجموعة معينة من « محتويات الشعور » .. نظام لهذه المحتويات . يا للفلسفة الغذائية ! ومع ذلك فلا شىء يبدو أكثر وضوحاً : أليست المنضدة محتوى فعلياً لادراكى ؟ أو ليس ادراكى هو الحالة الراهنة لشعورى: اغتذاء وتمثل. كان لالاند يتحدث عن تمثل الأفكار للأشياء وتمثل الأفكار بعضها للبعض الآخر وتمثل العقول بعضها لبعض . لقد تآكلت زوايا السقوف المتينة بفعل هذه الاحماض الدؤوبة : التمثل والتوحيد والنزوع إلى الهوية : وعبثا قام أكثرنا بساطة وأكثرنا خشونة بالبحث عن شىء جامد .. عن شىء لم يكن عقلا .. فلم يلقوا فى كل مكان سوى ضباب طرى متميز هو أنفسهم .

ولم يتعب هوسرل أمام فلسفات التجريب النقدى المضمية وأمام الفلسفات الكانطية الجديدة وأمام النزعات النفسانية من ترديد ما أراد إثباته وهو أننا لا نستطيع تفكيك الأشياء داخل الشعور . فأنت ترى هذه الشجرة .. ليكن.

ولكنك تراها حيث توجد : على جانب الطريق . . وسط الغبار . . وحيدة وملفوفة فى الحر . . على بعد عشرين فرسخا من ساحل البحر الأبيض . ولا يمكنها أن تدخل فى شعورك لأنه ليس من نفس طبيعتها .ستحسب أنك تتعرف هنا على أفكار برجسون فى الفصل الأول من كتابه عن المادة والذاكرة . ولكن هوسرل ليس واقعيا : فهو لا يجعل من هذه الشجرة على طرف أرضها المشققة ضربا من المطلق الذى يمكنه فيما بعد أن يدخل فى اتصال معنا . الوعى والعالم معطيان فى لحة واحدة : والعالم بوصفه خارجا عن الوعى بحكم ماهيته يكون بحكم هذه الماهية نفسها نسبيا بالنسبه إليه . ذلك أن هوسرل يرى فى الوعى حدثا لا يمكن تحلله إلى ما هو أبسط منه ولاتستطيع أية صورة طبيعية أن تؤديه . اللهم إلا من الجائز تلك الصورة السريعة الغامضة للانفجار، فالمعرفة هى « انبهار موجه » . هى الانخلاع من المؤالفة المعدية الرطبة من أجل الانفلات إلى هنالك خارج نفسه متجها نحو ما ليس بذاته . . هنالك قرب الشجرة . . ومع ذلك خارج نفسه لأننى لا أمتلكه وهو مع ذلك يستحثنى من جديد . لا أستطيع أن أضيع فيه بقدر ،الا يستطيع هو أن يمتزج فىّ : فما هو خارج عنه خارج عنى . ألا تتعرف فى هذا الوصف على مقتضياتك وعلى تطلعاتك ؟ كنت تعرف أن الشجرة ليست أنت وانك لم تكن قادراً على ادخالها فى معداتك المظلمة ، بل وإن المعرفة لا يمكنها أن تقارن بالامتلاك إلا إذا أخللنا بالشرف . وفى نفس اللحظة ينقى الوعى نفسه . إنه واضح كالرياح الكبيرة وليس فيه سوى حركة من أجل الهرب بنفسه وسوى انزلاق إلى خارج نفسه . وإذا تخطيت المستحيل ونفذت إلى داخل الوعى ستقع فريسة لزوبعة تقذف بك إلى الخارج . . قرب الشجرة . . وسط الغبار . . لأن الوعى ليس من الداخل . أنه ليس سوى ما هو خارج عن نفسه · وهذا الهرب المطلق أو رفضه أن يكون جوهراً هو الذى ينشئه كوعى . تصور الآن سلسلة متصلة

من الانفجارات التى تنتزعنا من أنفسنا والتى لا تترك لأحد « أنفسنا » فرصة التسكون من خلفها · ولكنها على العكس تلقى بنا فيما وراءها . فى الغبار الجاف بالعالم .. وعلى أرض فظة . . بين الأشياء . تصور أن طبيعتنا نفسها قد ألقت بنا على هذ النحو معزولين فى عالم لا إبالى معاد متراجع . عندئذ ستدرك المعنى العميق الذى اكتشفه هوسرل والذى عبر عنه فى هذه الجملة : « كل وعى هو وعى لشىء ما » . ولا يلزمنا أكثر من هذا كيما نضع حداً للفلسفة الجوانية (الباطنة) المائعة حيث يتم كل شىء بالتراضى وبالمبادلات الهلامية (البروتوبلازمية) وبنوع فاتر من كيمياء الخلايا . ان فلسفة العلو تلقى بنا إلى عرض الطريق وسط التهديدات وتحت ضوء يعشو البصر · فالوجود كما يقول هيدجر هو الوجود — فى — العالم . وينبغى أن نفهم « الوجود ـ فى » بمعنى الحركة . الوجودهو الانفجار داخل العالم وهو الابتداء من عدم العالم والوعى حتى يحدث فجأةذلك الانفجار ـ كوعى ـ داخل العالم . وبينما يسعى الوعى كى يستجمع نفسه وكى يحدث التوافق فى النهاية بينه وبين نفسه وبينما يسعى لهذا الغرض فى دفء مغلقاً نوافذه يعدم نفسه بنفسه . وضرورة هذا الوعى فى الوجود على شكل وعى بشىء آخر سوى نفسه هى ما يسميه هوسرل «الإحاله المتبادلة » .

لقد تحدثت أولا عن المعرفة كى اجعل نفسى مفهوماً على نحوا كبر : لم تكد تعرف الفلسفة الفرنسية التى قامت بتكويننا على الأكثر سوى نظرية المعرفة. أما بالنسبة إلى هوسرل وإلى المشتغلين بعلوم الظاهرية فوعينا بالأشياء لا تحده معرفتنا بها . وليست المعرفة أو الامتثال البحت سوى صور ممكنة لشعورى « بـ » هذه الشجرة . يمكننى كذلك أن أحبها وأن اخشاها وأن أكرهها . وتخطى الشعور لنفسه بنفسه ذاك هو ما نسميه احالة متبادلة وهو الذى يوجد من جديد فى الخوف والكراهية والحب . ولاتزال كراهية الآخر على نحو ما

انفجاراً نحوه . كراهية الآخر هي أن يجد المرء نفسه فجأة أمام غريب يتعيش منه ويعاني من جرائه أولاً تلك الكيفية الموضوعية لعبارة « الجدير بالكراهية » وهكذا تسمى فجأة كل ردود الأفعال المشهورة الذاتية . . . كراهية ، حب ، خوف ، تعاطف ... كل تلك التي تطفو فوق مرق العقل المالح ذى الرائحة الكريهة ... كل هذه تسمى فجأة لاستخلاص نفسها منها . فهى لا تعدو أن تكون طرائق لاكتشاف العالم . إن الأشياء نفسها هي التي ترفع النقاب عن نفسها فجأة أمامنا كما لو كانت كريهة ومتعاطفة ومفزعة ومحببة . إن خاصية هذا القناع الياباني هي أن يكون مزعجاً ، وهي خاصية لا تتناقص ولا تنفد وتنشىء طبيعته نفسها . وليست الخاصية مجموع ردود أفعالنا الذاتية نحو قطعة من الخشب المنحوت . لقد أعاد هوسرل تثبيت الفزع والفتنة فى الأشياء . لقد أعاد إلينا عالم الفنانين والأنبياء من جديد : مخيف ، عدائى ، خطر مع شواطىء من اللطف والمحبة . لقد أفسح الطريق بوضوح لبحث جـــديد عن الانفعالات. ويستوحى هذا البحث تلك الحقيقة البسيطة جداً التى ينكرها أصحابنا المهذبون انكاراً شديداً : إذا أحببنا امرأة فلأنها جديرة بالحب . وها نحن أولاء قد نجونا من بروست . ونجونا فى نفس الوقت من « الحياة الباطنة » : فعبثاً كنا نبحث، مثل أميل كطفلة تقبل كتفها، عن التربيت والاستنعام العاطفى ما دام كل شىء فى الخارج آخر الأمر .. كل شىء .. بما فى ذلك انفسنا: فى الخارج.. فى العالم .. بين الآخرين . . اننا لن نكتشف أنفسنا بما لا أدريه من أنواع التراجع : بل فى الطريق . . وفى المدينة . . ووسط الزحام . . كشىء بين الأشياء . . وكإنسان بين الناس .

(يناير سنة ١٩٣٩)

جان جيرودو وفلسفة أرسطو

حول كتاب : اختيار المنتخبين

يحملنا كل ما نعرفه عن السيد جيرودو على الاعتقاد بأنه انسان « غير شاذ » بأكثر ما فى هذا التعبير من المعنى المنحط ومن المعنى الرفيع . وقد سمحت دراساته النقدية أيضاً بتقدير دقة ذكائه ذى المرونة . ومع ذلك فلا نكاد نفتح احدى رواياته حتى يبدو لنا أننا بلغنا عالم أحد حالميه المدفوعين إلى اليقظة الذين يسميهم الطب مرضى فصام الشخصية (الشيز وفرينيا) وأهم صفاتهم كما نعلم هى عدم القدرة على التكيف مع الواقع . ويستعيد السيد جيرودو كل خصائص هذا المرض لحسابه الخاص . . كل ملامح مرضى الفصام الأساسية . . عنادهم وجهودهم لانكار التغيير ولو ضـع قناع الحاضر على وجوههم . . وميولهم الهندسية وذوقهم المائل إلى التناسب والتعميات والرموز والمراسلات السحرية عبر الزمان والمكان . . كل هذه الصفات يقوم جيرودو بتجهيزها على نحو فنى . وهذه الصفات نفسها هى مصدر الافتتان بمؤلفاته . لقد حيرنى دائما ذلك التعارض بين الرجل وبين كتبه . هل يسرى السيد جيرودو عن نفسه بلعب دور مريض الفصام ؟

وبدا لى كتاب اختيار المنتخبين الذى أمكن قراءته هنا (المجلة الفرنسية الجديدة سنة ١٩٤٠) ثميناً لما يحمله لى من إجابة . انه ليس أفضل كتب جيرودو . ولكن حيث أنه أحال أكثر لطائفه إلى طرائق وعمليات فى هذا الكتاب فقد أمكن إدراك أوجه روحه الغريبة خلال هذا الكتاب بطريقة أفضل . وحسبت أول الأمر أننى قد ابتعدت عن التفسير الحقيقى لمؤلفاته .

وظننت أن ما أبعدنى عن ذلك التفسير الصحيح هو فكرة سابقة لعل كثيرين من القراء كانوا يقاسموننى إياها . فقد سعيت دائماً حتى ذلك الحين إلى ترجمة كتبه . أى أننى كنت اتصرف كما لو كان السيد جـــيرودو قد قام بتجميع ملاحظات كثيرة واستخلص منها حكمة من الحكم . ثم كأنما عبرعن كل تلك التجربة وكل تلك الحكمة فى لغة مرقمة تحت تأثير ميله إلى نوع من الحذلقة . ولم تؤد هذه التجارب من أجل فك الرموز إلى شىء ذى بال : فالسيد جيرودو له أعماق حقيقية ولكن قيمته مرتبطة بعالمه لا بعالمنا . وفى هذه المرة أيضاً لم أسع إلى الترجمة ولم ابحث عن المجاز أو عن الرموز أو عن المضمر : بل أخذت كل شىء كحساب نقدى فورى بقصد التقدم فى معرفة السيد جيرودو لا فى معرفة الناس . لا بد أولاً من نسيان العالم الذى نعيش فيه من أجل الدخول بأقدام ثابتة إلى عالم هذا الكتاب : اختيار المنتخبين . وتظاهرت إذن بأنى لا أعرف اطلاقاً هذه العجينة الطرية التى تطوف بهـا التموجات ذات الأسباب والمسببات الخارجة عنها . أعنى كأنى لا أعرف هذا العالم الذى لا مستقبل له ، والذى يبدو كل شىء فيه كمجرد التقاء . ويأتى الحاضر فى هذا العالم مثل سارق ، ويبدو الحدث فيه مفطوراً على مقاومة الفكر واللغة . فى هذا العالم حيث يكون الأفراد عوارض أو زلطاً داخل العجين يبتدع الفكر من أجلها قوانين عامة بعد بعض الوقت .

ولم أكن مخطئاً . فالاستراحة الذهنية والنظام يوجدان أولا فى أمريكا عند أدميه وكلودى وبيير . وهما المقصودان من وراء التغيير ومبرريه الوحيدين . وقد استلفت نظرى هذه الاستراحات الصغيرة الوضاءة منذ بدء الكتاب . فالكتاب مكون من استراحات . ولا تعد انتقالات التفتيش القدرية الليلية ذات مظهر عرضى كما هو الحال فى برطمان الخيار . أنها استراحة أو قالب

مغلق على نفسه . وتعد رأس رجل من رجال كليات الهندسة المملوءة بالارقام والخطوط لوناً آخر من الاستراحة . وكذلك تلك الرأس الخفيفة التى يسندها أحد المصورين على ركبات سيدة جميلة ساكنة ، وذلك للنظر وتلك الحديقة العامة وحتى فارق الصباح الهارب . . كل أولئك استراحات . ونحن نطلق على هذه الألفاظ أو هذه الحدود المفروضة على مستقبل المادة عبارة « الصور الجوهرية » كما كان الحال فى العصور الوسطى . وهكذا تهيأ السيد جيرودو لإدراك النوع أولاً فى الفرد والفكر فى المادة فقال : « هذه الحقيقة كانت وجه أدمية » . هكذا تكون الأشياء فى عالمه : حقائق أولا وأفكار أولا ، وكذلك دلالات تختار لنفسها رموزها : «ولما كان جاك طفلا صغيراً ساذجاً ذا حياء متعادل إزاء الفرح والحزن فقد أدار عينيه تواً » . ليس جاك الصغير هنا عرضاً أولا أو رسماً لخلايا تتوالد : انه تجسد الحقيقة . فالمناسبة والوقت ولون الزمن تجعل لجاك بالذات مهمة فى مكان معين بأمريكا وهى أن يمثل حقيقة الأطفال الصغار السذج . ولكن هذه الصوره الجوهرية مستقلة عن تجسيداتها وفى أماكن اخرى كثيرة يدير أطفال صغار آخرون كثيرون عيونهم كى لا يروا دموع أمهاتهم.وإذا شئنا الكلام بلغة المدرسة سنقول :ان المادة هنا هى التى تبعث الفردية . ومن هنا يأتى جنوح السيد جيرودو نحو الأحكام الكلية : « دقت ساعات المدينة كلها الساعة العاشرة . . كل الديكة . . وكل قرى فرنسا . . » ليس فى الأمر فصام . وهنا تلتقى هذه التعميمات المملة فى عالم المستقبل الذى لن تكون فيه سوى تعداد للالتقاءات العرضية بفحوص مجهدة لكل الأطفال المكلفين بتجسيد الولد الصغير الساذج ولكل اسطوانات النيكل والميفا المزين للمعادن المكلفة بتجسيد الساعة .

وتنتهى هذه التعدادات عن طيب خاطر بذكر حالة مضللة هى حالة

استثناء : « جاسوا يتناولون الغداء على مقعد طويل وهم يطعمون العصافير من فتاتهم سوى واحد مشتبه لم يأت للأكل بل ليراهم . وعندما تناولوا الحلو انطلق طائراً لمناسبة نائية » . وهذا هـــو ما نطلق عليه اسم طفولية السيد جيرودو . وهو يستخدمهما استخداماً فنياً فيقدم عرضاً عاماً مع استثناء شاعرى أو رقيق مضحك . وتلك احدى طرائقه المألوفة جداً . ولا يمـــكن أن يكون لعدم التوفير الذى يبديه نحو النظام القائم معنى إلا بالنسبة إلى هذا النظام نفسه . وعند السيد جيرودو لا يذكر الإستثناء إلا لتثبيت القاعدة كما هو الحال فى حكمة الأمثال .

ولا ينبغى مع ذلك أن نذهب إلى حد الاعتقاد فى افلاطونية السيدجيرودو. فالصور التى يتكلم عنها ليست فى سماء المدركات بل بيننا ولا تنفصل عن المادة التى تنظم حركاتها فضلاً عن انطباعها كالاختام فوق الزجاج وفوق الصلب وفوق جلودنا ولا يجب أيضاً أن نخلطها بالتصورات البسيطة . فالتصورات لا تحتوى فى ذاتها إلا على قبضة من الخصائص المشتركة بين جميع أفراد إحدى الجماعات . ولا تحتوى صور السيد جيرودو شيئاً زائداً فى الحقيقة ، ولـكن كل الملامح التى تـكونها كاملة . وهى أكثر من أفـكار عامة . انها قواعد وقوانين . ولا شك فى أن جاك لم يكن يطبق، من تلقاء نفسه وبدون أن يتنبه، كل القواعد التى تسمح بتحقيق كمال الأولاد الصغار الساذجين فى ذاته. ومثلت الحركة نفسها التى دفعت بيير إلى الوجود أو فى تحقق لزيجات رجال كلية الهندسة. فيكتب السيد جيرودو مثلا : « كلبيات آدميه . . تلك الـكلبيات الواضحة جداً . . » وبعد ذلك يقول : « ولـكى يعتنى جاك بأمه وضع نفسه فى أشد صور جاك رقة ولطافة » . وكذلك : « لقد كان بيير على هذا النحو المـكدر بسبب رغبته فى أن يمثل إنسانية . وأصبح كذلك بالفعل . ولم تـكن كل

حركة من حركاته وكل كلمة من كلماته أكثر من عينة ذات قيمة للحركة واللغة الإنسانيتين » . وبين جميع الكائنات لدى السيد جيرودو : تبدو مؤلفاته عرضاً للعينات . تردد سقراط فى اجابته على سؤال بارمنيدس فى الاعتراف بوجود فكرة للوسخ وفكرة للقملة . أما السيد جيرودو فلا يتردد . فالقمل الذى يشغل نفسه به رائع من حيث أنه يحقق كمال القملة وكمال كل القمل أيضاً ولكن بطريقة مختلفة . ولهذا تستحق هذه الصور الجوهرية اسم نماذج التصميم أكثر من اسم التصورات . فالمؤلف نفسه يستخدم أحياناً ذلك الاسم « ينظر بيير إلى أدميه ثم يتراجع كى لا يرى سوى نموذج التصميم الخاص بأدميه . وتتحقق أيضاً كمالات فردية من هذا النموذج التصميمى . فادميه هى بالتأكيد الأم الأكثر أمومة مثل كل الأمهات والزوجة الأكثر زوجية مثل كل الزوجات ، وهى كذلك أكثر وأكمل أدميه . فحتى الخيار الذى يقف عند حد تحقيق النموذج النهائى للخيار فى الغالب مع نكران للنفس لا يحرم الممتاز النادر منه نفسه من نموذج التصميم المفرد : « ذهبت تبحث عن خياره . وعلى الرغم من أن الخيار لا ينتقى فقد استجابت وجعلت تأخذ الخيار الذى يعلن عن امتيازه بهندسته ونحته وبروزه » .

وهذا هو عالم كتاب « اختيار المنتخبين » . فهو أطلس نباتى تقسم فيه كل الأنواع بعناية إلى فئات . والقضّاب فى هذا الأطلس أزرق لأنه قضاب والجبين فيه وردى لأنه جبين . والسببية الوحيدة فيه هى سببيه نماذج التصميم . فهذا العالم لا يعرف الحتمية أى فاعلية الحالة السابقة . ولكنك لن تلقى فيه حدثاً أيضاً إذا اعتبرت الحدث غزو ظاهرة جديدة تتخطى جدتها نفسها كل ما يمكن توقعه وتقلب نظام التصورات . قلما يوجد تغيير فيما عدا تغييرات المادة تحت فعل الصورة . ويتكون فعل تلك الصورة من نوعين: فهو يمكنه أن

يؤثر بقوة ونفاد كما كانت النار فى العصور الوسطى تحرق بفضل الفلوجستيك (السائل الذى كان سبباً فى الاحتراق) : وفى هذه الحالة تستقر فى المـــادة وتشكلها وتحركها حسب رضاها . وليست الحركة حينئذ سوى النمو الزمنى لنموذج التصميم . ولهذا كانت أغلب الحركات فى كتاب اختيار المنتخبين حركات مأخوذين . ولا تحقق الشخصيات بأفعالها والأشياء بتغيراتها سوى صورتها الجوهرية بدقة : « ولم يكن يرفرف على تلك الرؤوس أى خطر . لقد كانت ناصعة كما كانت تشير إلى السعادة مثل الفنارات : كل رأس بنظامها الاضائى . وكان بيير الزوج ذا نوعـــــين من الابتسامات . . ابتسامة كبيرة وابتسامة صغيرة . . تتابعان لحظة فى كل دقيقة . أما جاك الابن فكان له وجه يرفعه ويخفضه . أما الإبنة كلودى فهى فنار أكثر حساسية بخفقات جفونها » وبهذا المعنى تتكون التغيرات المختلفة الخاصة بهذا العالم التى ينبغى أن نقرر فيما بيننا تسميتها بالأحداث . . . بهذا المعنى تتكون هذه التغيرات دائماً رمزاً للصور التى تنتجها . ولكن تستطيع الصورة أيضاً أن تؤثر بالأنتخاب الجذاب . ومن هنا جاء العنوان : « اختيار المنتخبين » والواقع أنه لا توجد احدى مخلوقات السيد جيرودو إلا وهى منتخبة . ذلك أن الصورة تتربص للمادة وهى مختبئة فى أعماق المستقبل . لقد انتخبتها وصارت تجذبها نحوها . وعلى هذا النحو يتم النوع الثانى من الحركة : انتقال قصير من صورة نحو اخرى أو صيرورة محددة تحديداً دقيقاً بنقطة بدايتها ونقطة نهايتها . فالبرعم استراحة والزهرة استراحة . وبين الاستراحتين يوجد تغيير موجه وهو حصة هذا العالم الوحيدة فى النظام وهو أيضاً فضيحة ضرورية ولا يمكن التعبير عنها . ولا يوجد ما يروى عن هذه الصيرورة نفسها . والسيد جيرودو يتكلم عنها أقل من كلام ممكن . ومع ذلك فموضوع « اختيار المنتخبين » هـــو نفسه صيرورة . إن موضوعه هو تطور أدميه المنتخبة . بيد أن السيد جيرودو يورد عنها المسطحات

فقط . ويمثل كل فصل من فصول هذا الكتاب توقفاً فى دورة : أدميه خلال عشاء يوم ميلادها . . أدميه أثناء الليل . . وصف كلودى . . أدميه فى بيت فرانك وهى ساكنة تسند أثقال رأس خفيفة إلى ركبتيها . وهناك أيضاً أدميه فى الحديقة العامة التى توجد خارج الزمن وكذلك أدميه فى بيت أسرة الليدز الخ . . الخ . . ويتم العبور بين الكوراليس تماماً مثل جرائم القتـــل فى مسرحيات كورنى . ونستطيع الآن أن ندرك مظهر مرض الفصام الذى واجهنا به عالم السيد جيرودو أول الأمر : فهو عالم بغير فعل للمضارع الاخبارى . لقد فقد هذا المضارع الصارخ القبيح من المفاجآت والمصائب ثقله وبريقه وأصبح يمر بسرعة كبيرة فى كياسة مع الاعتذار . وتوجد فعلاً هنا وهناك بعض المشاهد وبعض الحركات التى تجعل من نفسها بعض المغامرات التى تحدث ولـكن كل هذا قد تعدى التعميم إلى أكثر من النصف لأن الأمر يتعلق قبل كل شىء بوصف رموز نماذج تصميمية معينة . ونفقد فى كل لحظة من لحظات قراءتنا الاتزان فننزلق من الفردية الحاضرة إلى الصور اللازمانية دون أن نلحظ ذلك . فنحن لا نشعر بوزن الرأس التى تثقل ركبات أدميه فى أى لحظة ولا نراها أيضاً فى أى لحظة بفرديتها اللاهية الجذابة تحت ضوء الربيع الأمريكى . ولـــكن لا أهمية لذلك على الإطلاق مادمنا نقلق فقط من أجل تحديد ما إذا كان من طبيعة رأس رجل كلية الهندسة أن يـكون وزنها أثقل من رأس مجنونة لأحد الفنانين . فهناك نوعان من المضارع لدى السيد جيرودو المضارع الخجل الخاص بالحديث وهو الذى تخفيه بقدر الإمكان كأحد عيوب الأسرة . ومضارع نماذج التصميم وهو كالابدية . وتشكل هذه التحديدات المستمرة للصيرورة بطبيعة الحال الطابع المتقطع أو غير الموصول للزمان . وما دام التغيير هنا كوجود أنقص لا يوجد إلا بقصد الاستراحة يصبح الزمن تواليًا لهزات صغيرة أو فيلماً متوقفاً . أنظر كيف تفـكر كلودى فى ماضيها :

« لقد كانت هنا سلسلة من مائة ومن ألف فتـــاة صغيرة تتابعن يوماً بيوم لاخراج كلودى الحاضرة . . . هذا العدد الوفير من كلودى وكلوديت وكلودين كلو كلو — لأنه كانت توجد مرة ريفية هى كلو كلو لفترة ستة شهور — لم تـكن تشبهها فى الصور لا كصورها وإنما كصور للاسرة . » هكذا يبدو الزمن فى « اختيار المنتخبين » : محفظة صور أو ألبوم للأسر . ولا بد من قلب الصفحات . ولـكن هذا لا يعدو أن يكون اخلالا بسيطاً للنظام دون ذاكرة بين الـكرامة الهادئة لصورتين .

ويفسر لنا ميل السيد جيرودو إلى الابتداءات الأولى : «لأول مرة... » « كانت هذه أول مرة ... » وما من عبارة تـكاد تعود غالبا فى مؤلفاته مثل هذه العبارة . وتكاد ألا يكون مثلها على هذا النحو من التـكرار فى « اختيـار المنتخبين » (أنظر مثلا ص ١٦ - ٣٢ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٦ - ٦٨ — ٦٩ — ٨٣ — ٨٦ ألخ) ذلك أن القوى تجهل التقدمية فى عالم السيد جيرودو. ونحن نستفسر من الماضى ونبحث عبثا عن الأصول فى عالمنا: « متى بدأت أحبها؟ » وفى الحقيقة لم يبدأ هذا الحب قط : لقد تم ذلك قليلا وعندما اكتشفت فجأة عاطفتى كانت قد زال بهاؤها . والتغيرات عند السيد جيرودو وقتية لأنها تخضع لمبدأ للشهور « الكل - أو - لا شىء » . وعندما تتحقق الشروط تظهر الأشكال الصورية فجأة وتترصع فى المادة . أما إذا نقص عامل - عامل واحد ، أصغر عامل — لا ينتج شىء . وهكذا تقودنا قراءتنا من البدء إلى البدء خلال عالم يستيقظ . وإذا أمكننا الـكلام عن جو مشترك بين سيمون للؤثرة فى القلب واليجانتين وجيروم باردين فسيكون جو الصباح . فعلى الرغم من المجازر نفسها والشيخوخة وسقوط الليل من أول هذه الـكتب إلى آخرها تطلع الشمس . وتنتهى الـكترا عند مصيبة وعند فجر . فهل لى أن أقول مع ذلك بأنه لم يعد عندى أثناء قراءة « اختيار المنتخبين » شعور بتلك الأصبحة الفائتة

التى اختارها جيروم وبيلا لأوقات لقائهما ؟ لقد خيل إلى أنه كان محكوما على بصباح أبدى .

والنهايات كالبدايات مطلقة . فعندما يختـــل التوازن تضيع الصورة كما جاءت فى كتمان ضياعا شاملا : « وكانت أدميه موجودة هناك فى الصباح الجميل دون أية تجعيدة أو أية بثرة على وجهها وبدت الليلة الطويلة التى أوشكت على الانصرام كما لو كانت قد اسقطت من عمرها » . فالرسوم والتجاعـيد والشوائب .. كل هذا صالح لعالمنا . أما عالم السيد جيرودو فهو عالم البكارات المفضوضة ، وقد قسمت هذه المخلوقات فيما بينهـــا عفة ميتافيزيقية : فهى مخلوقات تؤدى مطالب الجسد بالتأكيد . لـكن لا الحب ولا الأمومة لم تترك عليها طابعها . ولاشك فى عرى شخصياته النسائية « عرى من أظهر ما يكون » فهن لسن سوى عاريات . . عاريات اطلاقاً وتماماً . . بغير تلك الرغبات وتلك التمويهات وتلك الانحطاطات التى لا تدخل فى تـكوين نموذج التصميم العارى . ومثل هاتيك الـكواكب تلك اللاتى اعطاهن جان بريفون اسم « نساء ذات جلود القفازات » . فلهن أجساد نظيفة نظافة المطابخ الهولندية وتلمع لحومهن ذات نضارة البلاط .

وعلى الرغم من ذلك يخضع هذا البيت المنظم لقوانين السحر . أو فلنقل لقوانين عاوم تحويل المادن لأننا نجد فيها تحولات غريبة بنفس للمعنى الذى ورد فى العصور الوسطى عن تحويل المعادن كما نجد أفعالا غريبة تجرى على البعد . « كان الأسبوع الأول من حياة كلودى أول أسبوع عرفت أدميه فيه عالمـاً بغير عناكب وبغير قشر للوز وبدون تصفيف للشعر بمكاو ساخنة جداً . » وتستريح أدميه وهى توشك أن تهجر زوجها بالقرب منه فى « قميص

من اللون السمنى الفاقع ذى الأنسجة الشفافة والحـالات . » تشمر الأشياء بالخزى فتسبها . وهنا تقفز إلى الحمام وتلبس إحدى بيجامات بيير . « ويخرس السرير . . . وهـكذا انقضت الليلة . وكانا كإحدى فرق المباريات بهذه الملابس المتشابهة . وكان يمـكن أن تراهما عيون الذين اعتادوا الرؤية فى الظلام كتوأمين أو كدراجة مزدوجة . وانخدعت الأشياء فى هذا التشابه للفاجىء فى الزى فهدأت شيئاً فشيئاً . . . » وهاك وصفاً لنوع من التعزيم : « وحاول المتخفّون فى شخص كلودى وهم الذين كانوا يريدون أن يعطوا ادميه شعراً مفضضاً واسناناً مرتجة وجلدة خشنة . . حاولوا أن ينفذوا إلى السرير عن طريق الحارة . وكان ينبغى أن يوافق على اتفاقهم وأن تأخذهم يد كلودى وتقودهم إلى سرير كلودى وتهديد كلودى بالحرمان من الحلوى لمدة أسبوع . والله يعلم ما إذا كانوا قد والوا الموضوع اهتماماً ! ولـكن لارتباطهم بما تخفوا فيه وجب عليهم أن يطيعوا . » وهـكذا لـكى تؤدى العزائم على الشياطين التى أخذت صورة كلودى يكفى أن نعاملها بوصفها كاودى . فماذا يعنى ذلك كله ؟ يشرح لنا كل هذا السيد جيرودو نفسه : « مع كلودى كان كل مايشبه كلودى فى هذا العالم السفلى يؤيدها . . . والسلام القائم بينها وبين كلودى الصغيرة هو السلام مع كل ما ليس من الحياة اليومية ومع كل ما هو كبير : المعدنى والنباتى وكل ما يدوم . » هاك هو أخص خصائص كل هذه المسائخ وهذه الأسحار : يوجد فعل تشابه . ولنفهم جيداً أن التشابه لدى السيد جيرودو ليس نظرة عقلية : أنها متحققه . وجميع كلمات «مثل» التى يستخدمها استخداماً سخيا لا تهدف إلى التوضيح ، أنها تفضح تماثلا جوهرياً بين الأفعال وبين الأشياء . ولـكن ينبغى أن يدهشنا ذلك ما دام عالم السيد جيرودو تاريخياً طبيعياً . فالأشياء عنده متشابهة على نحو ماحين تشارك من أحدالجوانب فى نفس الصورة . إن أدميه تبحث بالتأكيد عن السلام فيما بينها وبين كلودى الواحدة

ولكن كاودى هى بالضبط « ماليس من الحياة اليومية » . وإقامة السلام مع كلودى هو التكيف عن كثب مع الصورة التى تتجسد فيها حالياً أى صورة « ماهو كبير » و « ما يدوم » . فهكذا تجد أدميه نفسها فى ذات الوقت ، عند اقترابها من التجسيد الثانى لنموذج تصميم أبدى حباً فى كاودى ، متآلفة مع كل التجسيدات لذلك النموذج التصميمى ومع الصحراء والجبال والغابة العذراء .

ولكن ذلك منطقى إذا اعتبرنا أدميه متفقة مرة واحدة وإلى الأبد مع صورة كلية . وليس السحر سوى مظهر . ويأتى من أن تلك الصورة تنحرف خلال جزيئات مادية لاحصر لها . وتنجم عن ذلك تلك التماثلات العميقة بين أشد الأشياء تنوعاً مما يحلو للسيد جيرودو أن يظهره : يقسم حضور الصور هذا الكون إلى ما لا نهاية له من المناطق اللانهائية . ويوجد فى كل منطقة من تلك المناطق شىء ما . وباستجواب هذا الشىء بالطريقة اللائقة يمكن أن يرشدنا إلى كل الأشياء الأخرى وفى كل منطقة من هـــذه المناطق يكون الحب والكراهية وسبب شىء من الأشياء سبباً وحباً وكرهاً لكل الأشياء الأخرى . التماثلات والمجاوبات والرمزيات هى روعة السيد جيرودو . ولكن هذا كله مثل علوم السحر فى العصور الوسطى لا يعدو أن يكون تطبيقاً دقيقاً لمنطق التصورات .

هذا إذن عالم تام وغير تام بالمرة . انه عالم لينيه وليس عالم لا مارك . هو عالم كوفييه وليس عالم جوفرواسانت هيلير . ولنتساءل ماهو المكان الذى يحتفظ به السيد جيرودو للانسان . ونقول تخميناً انه من نفس المقياس . وإذا تذكرنا أن السحر لا يعدو أن يكون مظهراً وأنه يعزى فقط إلى المنطقية المفرطة وجب أن نقرر أولا أن هذا العالم فى متناول العقل إلى أعمق أعماقه . وقد أجلى منه السيد جيرودو كل ما من شأنه المباغتة أو التقوية مثل التطور أو الصيرورة أو عدم النظام أو الحداثة . ولما كان الإنسان محاطاً بأفكار جاهزة فليس

لعقل الأشجار والحجارة وعقل القمر والماء من شاغل سوى الترقيم والتأمل .
وقد لاحظت أن السيد جيرودو نفسه يحتفظ برقته الحنونة لموظفى التسجيلات :
والكاتب كما يفهمه ليس سوى موظف لمسح الأراضى وتثمينها . غير أن
عالماً عقلياً يمكن أن يتسبب فى القلق مع ذلك : كأن نحلم بالفضاءات
اللامتناهية لدى باسكال أو بالطبيعة لدى فينى . هنا لاشىء من هذا : إذ يوجد
توافق عاطفى بين الإنسان والعالم لنذكر مثلا كلودى الشبيهة بالصحراء
وبالغابة البكر . ألا ترى أن القسوة والقوة وأبدية الغابة وأبدية الصحراء هى أيضاً
أبدية فى اللحظة وفى القوة الرقيقة وفى القسوة الضعيفة التى تمتاز بها فتاة صغيرة ؟
والإنسان يجد فى نفسه كل نماذج التصميم الخاصة بالطبيعة ويجد نفسه بالمثل فى
الطبيعة كلها . فهو عند ناصية كل المناطق مركز العالم ورمز العالم مثل كون
مصغر للسحرة داخل الكون الكبير . ونلاحظ أن السيد جيرودو لم يخضع
هذا الإنسان الذى ثبتت قدماه جيداً والذى يشعر بأن بيته فى كل مكان . .
فى هوليود مثل أدميه وفى جزيرة مهجورة مثل سوزان . . لم يخضعه لأى
حتمية . وليست سجاياه نتيجة الملايين التى لا توزن من تاريخه ومن أمراض
معدته . فسجاياه لا تتم بعد أخذ المقاسات . لكن تاريخه هو وحتى مرض معدته
على العكس هما اللذان ينتجان عن سجاياه . وهذا هو ما يطلق عليه : حيازة
المصير . خذ مثلا عبارات أدميه التى قالتها وهى تود أن تحذر ابنها من الحب :
« أى طفلى جاك . ألم تر نفسك ؟ انظر فى المرآة : لست قبيحاً ولكنك ستجد
فيها أنك ضحية مولودة ومستعدة تماماً . . . فلك رأس أعدت من أجل البكاء
حينما تتكىء على المخدة وأجهزة تنطبق على أيد مرتعدة من اليأس والجسم
الكبير الذى ينتظر تحت المطر فى ركن الطريق . . . وعظمة واجهة الصدر
المفلطحة (القفص) التى يملكها من يبكون بلا دموع . . . » ذلك أن سجايا
الإنسان ليست حقيقة مختلفة عن ماهية الخيار : أنه نموذج تصميمى ذلك الذى
يتحقق خلال حياة الإنسان عن طريق الأفعال الإنسانية والذى يرمز إليه جسم

الإنسان رمزية كاملة . وهكذا يتحقق بالرمز الاتحاد الأكثر كمالا بين الجسم والعقل . وهكذا يتفتح السبيل إلى علوم الطبائع والفراسة . ولكن إذا كنا بادلنا حتمية عالم النفس بضرورة منطق الهوايا فيبدو أننا لم نجن كثيراً بالمبادلة . لم تعد هنا علوم نفس بالتأكيد إذا قصدنا بعلوم النفس مجموعة قوانين مقررة تجريبياً تتحكم فى سريان أمزجتنا . ولكننا لم نقم باختيار ما نحن عليه . أننا أسارى صورة ولا نملك من أمرها شيئاً . على أى حال الحتمية الكلية ممنوعة علينا فى الوقت الحاضر : ولن نخاطر بأن نذوب فى الكون . فالإنسان بوصفه حقيقة تامة ومحددة ليس أثراً من آثار العالم وليس رد فعل لسلسلة من العلل العمياء . أنه « إنسان » أو « زوج من رجال كليات الهندسة » أو « ولد يافع معد لعناء الحب » كما أن الدائرة دائرة . ولهذا السبب عينه يوجد فى أصل البدايات الأولى فلا تنبثق أفعاله إلا منه . أهذه هى الحرية ؟ هى على الأقل نوع معين من الحرية . ويبدو زيادة على ذلك أن السيد جيرودو قد أنعم على مخلوقاته بحرية أخرى : أن الإنسان يحقق ماهيته تلقائياً . أن طاعة المعادن والنباتات أوتوماتيكية . أما الإنسان فيطابق نفسه بإرادته مع نموذج تصميمه . أنه يختار نفسه دوماً على نحو ما هو عليه . وهى حرية فى اتجاه واحد حقاً لأن الصورة إذا لم يحققها هو تحققت خلاله وبدونه . وإذا شئنا تقدير الفارق الطفيف الذى يفصل هذه الحرية عن الضرورة المطلقة فلنقم بالموازنة بين هاتين الفقرتين . ها هى الحرية والالهام : « اين يمكن أن نذهب يا كلودى حيث لم نذهب قط ؟ — إلى حديقة واشنطون — لم تكن كلودى تتردد أبداً . كانت لها أجابة معدة بالنسبة إلى كل الأسئلة وأكثرها أحراجاً أيضاً . . . أى إلهام موفق فى اختيارها الحضور إلى هنا فى اللحظة التى تصبح الحدائق العامة فيها غير ذات فائدة بالنسبة للآدميين ». لقد رأينا البداهة هنا والخلق الشاعرى للاتفاق بين المرأتين وبين الاشياء . ولكن فى هذه البداهة ذاتها لم تملك كلودى أن تمنع نفسها من تحقيق ماهيتها. أنها تلك التى لاتتردد قط. وكان ضمن

ماهيتها أن تكون لها تلك البداهة . وأنظر الآن إلى حالة يتبدى فيها توافق نموذجنا التصميمى مع العالم من خلالنا دون أن يسألنا رأينا : « اندهشت ادميه من الكلمات التى وردت على شفتيه لأنها كانت تبعث على الدهشة . ولكنها اندهشت أيضا من ضرورة العبارة أكثر مما اندهشت من جانبها الشرير » . ليس الاختلاف كبيراً فى حالة تتحقق الصورة خلال إرادتنا وفى الأخرى تمتد من تلقاء نفسها خلال جسومنا وهاك ما يفصل مع ذلك بين الإنسان وبين الخيار . ليست هذه الحرية اللينة المتقطعة غاية فى ذاتها ولكنها وسيلة فقط وتكفى لكى تفرض علينا واجباً : توجد أخلاقية لدى السيد جيرودو . يجب أن يحقق الإنسان ماهيته التامة فى حرية بهذا نفسه يجب أن يوفق بين نفسه وبين بقية العالم بحرية . وكل انسان مسؤول عن الانسجام الكونى ويجب أن يخضع نفسه بملء رغبته لضرورة نماذج التصميم . وفى نفس اللحظة التى تظهر فيها الأنسجام وذلك التوازن بين ميولنا العميقة أو بين الطبيعة والعقل . . . فى اللحظة التى يكون الإنسان فى مركز عالم منتظم ... أو التى يكون الإنسان فيها الأكثر وضوحاً فى إنسانيته حسب طاقته فى مركز العالم الأكثر وضوحاً كعالم تتلقى فيه مخلوقة السيد جيرودو مكافأتها: وهى السعادة . وهكذا نرى حقيقة هذه الإنسانية المشهورة الخاصة بهذا المؤلف : واحدية اتحادية وثنية .

وهكذا يسلمنا البحث الساذج فى كتاب « اختيار المنتخبين » إلى فلسفة من فلسفات التصور وإلى مشاكل كنسية مدرسية (هل الصورة أم المادة هى التى تبعث الفردية ؟) وإلى صيرووة مشيئة محددة مثل العبور من القوة إلى الفعل وإلى سحر أبيض هو مظهر مصطنع لمنطقية صارمة وإلى أخلاقية للتوازن والسعادة والوسط الذى لا جور فيه . ها نحن بعيدون جداً عن الحالمين عند

صحوتهم . ولكن هذا يوقعنا فى مفاجأة أكثر غرابة أيضاً : ذلك أنه من المستحيل ألا نتعرف على فلسفة أرسطو من جملة الملامح هذه . ألم يكن أرسطو منطقياً أولاً بل ألم يكن أرسطو صاحب منطق التصورات وساحراً بمنطقه ؟ ألا نجد عنده هذا العالم الخالص التام المتدرج العقلى إلى أقصى حد . ألم يكن هو الذى اعتبر المعرفة تأملاً وتصنيفاً ؟ وأكثر من ذلك بالنسبة إليه وإلى السيد جيرودو تكمن حرية الإنسان فى احتمالية الصيرورة أكثر مما تكمن فى التحقق الدقيق لماهيته . فكلاهما يقول بالبدايات الأولى وبالأماكن الطبيعية وبمبدأ « الكل أو لا شىء » والتقطع . لقد كتب السيد جيرودو رواية التاريخ الطبيعى وجعل أرسطو منه فلسفته . غير أن فلسفة أرسطو كانت الوحيدة التى استطاعت تتويج علوم عصره : لقد شاء ان يدخل الثروات المتراكمة بالمشاهدة فى نسق . فنحن نعرف أن المشاهدة بطبيعتها تكتمل بالتصنيف ونعرف أن التصنيف بطبيعته أيضاً يدعى لنفسه الانتماء إلى التصور . ولكن لكى نفهم السيد جيرودو تكبر حيرتنا : فمنذ أربعمائة سنة جاهد الفلاسفة والعلماء من أجل تحطيم الأطر الصارمة للتصور ومن أجل أن يخصوا الحكم الحر الخلاق بالتصدّر فى كافة المجالات ومن أجل أن يستبدلو الصيرورة بالثبات فى الأنواع وبينما تسيل الفلسفة اليوم على نحو عمودى يحاول العلم أن يستفيد من كل شىء ، وتعنى الأخلاق بمشاكل غير ذات أهمية . فالسعى حثيث فى كل مكان من أجل تطويع مناهجنا وملكة الحكم عندنا إلى أقصى درجة . وماعاد أحد يؤمن بأى اتفاق قبلى بين الإنسان والأشياء . ولم يعد أحد يجرؤ على الرجاء فى أن تصبح الطبيعة فى متناول اليد من صميمها . إذن فهناك عالم روائى يظهر ويحاول إغراءنا بجاذبيته التى لا تقبل التعريف وبجو حداثته . وكلما اقتربنا منه اكتشفنا عالم أرسطو المدفون منذ أربعمائة سنة .

من أين يأتى هذا الشبح ؟ كيف استطاع كاتب معاصر أن يختار بكل

بساطة أن يقوم بتصوير نظرات فيلسوف يونانى متوفى منـذ ثلاثة قرون قبل الميلاد فى أقاصيص روائية ؟ اعترف بأنى لا أعرف عن ذلك شيئاً . يمكن أن نلاحظ بلا شك أننا جميعاً أرسطيون فى وقتنا هذا . فنحن نتنزه فى إحدى الليالى خلال شوارع باريس وفجأة تدير الأشياء نحونا وجوهاً ساكنة ظاهرة هذه الليلة هى ليلة باريس من بين كل الليالى . ذلك الشارع الضيق هو شارع مونمارتر من بين كل الشوارع التى تصعد نحو كنيسة القلب الأقدس. وتوقف الزمن . فنحن نعيش لحظة سعادة أى أبدية سعادة . من منا لم يخطر على باله هذا الإيحاء مرة واحدة على الأقل ؟ وأقول إيحاء وأعرف أنى مخطىء . فهو على الأصح إيحاء لا يعلم شيئاً . وما أدركه فوق الأرصفة وعلى أرضية الشارع وفوق وجهات العمارات هو تصور الشارع وحده على نحو ما يدور بخلدى منذ وقت طويل سلفاً . أنه انطباع معرفة بغير معرفة وحدس بالضرورة بغير ضرورة . ويبهرنى هذا التصور الإنسانى فى أن الشارع وفى أن الليلة تصـدر انعكاسات كانعكاسات المرآة . ويمنعنى من أن أرى معنى هذه المرآة وابتسامتها بالأشياء فى تواضع وعناد . ولـكن ماذا يهم؟ الشارع موجود وهو يصعد فى نقاء وعظمة كشارع. ونـكف فيما يتعلق به لأنه لم يعد هناك ما يقال . وفى أكثر من تأمل حقيقى اقترب بهذه الحدوس غير المنتجـة ممـا يسميه علمـاؤنا النفسيون وهم التعرف الـكاذب . هل يجب أن نفسر بهذا حساسية السيد جيرودو ؟ وسيكون هذا اجتراء ولا أجزم بشىء . ويخيل إلى أيضاً أن أحـد الماركسيين يسمى نظرات السيد جيرودو نوعاً من عقلانية الأخلاق . وسيشرح العقلانية بأنهـا الارتقاء المنتصر للرأسمالية فى مطلع هذا القرن . وسيشرح الأخـلاق كوضع خاص جداً للسيد جيرودو وسط البورجوازيـة الفرنسية ، فجدوده من الفلاحين وثقافته يونانية ثم دبلوماسيته . ولا أدرى ولـعل السيد جيرودو يدرى . فقد يحدثنا هذا الـكاتب الـكتوم الذى يمحى إزاء الأقاصيص يوماً عن نفسه .

مارس سنة ١٩٤٠

الحرية الديكارتية

الحرية واحدة ولكنها تظهر على أنحاء مختلفة وفقاً للظروف. ومن المسموح به أن نلقى سؤالاً سابقاً على كل الفلاسفة الذين دافعوا عنها . بشأن أى موقف مميز قمتم بتجربتكم للحرية ؟ الواقع أن الإحساس بأننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية أو السياسة والخلق فى الفنون شىء . وشىء آخر أن نحس بذلك فى عملية الفهم والاكتشاف . وأمثال ريشيليو وفنسان دى بول وكورنيى كان يمكنهم أن يقولوا لنا شيئاً عن الحرية لو كان من المشتغلين بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة : لأنهم أمسكوا بطرف منها فى الوقت الذى كانت تتبدى هى فيه عن طريق الحدث المطلق وعن طريق ظهور المستحدثات فى الشعر أو فى الأنظمة فى عالم لا يتقبلها ولا يرفضها . أما ديكارت فيأخذ الأشياء من الطرف الآخر بوصفه مشتغلاً بما وراء الطبيعة . وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشىء . ولكنها أولاً تجربة الفكر الذاتى الذى يكتشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين الماهيات الموجودة سلفاً. ولهذا نحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على الحرية الديكارتية نعنى بحرية الاختيار ضمناً مران الفكر المستقل أكثر مما نعنى إنتاج الفعل الخلاق. وفى النهاية يسوى فلاسفتنا بين الحرية وفعل الحكم مثلما هو جار الآن .

ذلك أنه يدخل دائماً فى نشوة الفهم ذلك الفرح باستشعار أننا مسؤولون عن الحقائق التى نكتشفها . وأياً يكن الأستاذ فهو يأتى لحظة وجود التلميذ بمفرده أمام مسألة الرياضة . فإذا لم يحدد فكره لالتقاط العلاقات وإذا لم ينتج من نفسه الظنون والرسوم التخطيطية التى تنطبق كشبكة على الشكل موضع الاعتبار والتى ستكشف عن البناءات الرئيسية وإذا لم تثر فى النهاية استضاءة حاسمة تظل الكلمات علامات ميتة ويحفظ كل شىء عن ظهر قلب . وهكذا

يكفنى أن أحس إذا اختبرت نفسى بأن الذكاء الذهنى ليس نتيجة آلية لعملية تربوية ولـكن أصله هو ارادتى للالتفاف وحدها وحصرى الفكر وحده ورفض الغفلان والتسرع وحده وفى النهاية عقلى كله مع استثناء كل الفاعلات الخارجية استثناءً جذرياً، وذلك فعلاً هو الحدث الديكارتى الأول : لقد فهم أفضل من أى شخص آخر أن أقل سير للفكر يشغل الفكر كله .. ذلك الفكر الذاتى الذى يضم نفسه فى كل أفعالنا باستقلاله المكتمل المطلق .

ولـكن تجربة الاستقلال الذاتى هذه لا تتطابق مع تجربة الانتاجية كما رأينا . ذلك أنه يجب أن يكون للفكر شىء يفهمه وعلاقات موضوعيه بين الماهيات وأن يكون ذا بنايات وذا تسلسل : وباختصار نظام سابق من العلاقات. وهكذا لاشىء أكثر صرامة من الطريق الواجب قطعه كوجه مقابل لحرية الذكاء الذهنى : « فحيث لا توجد سوى حقيقة لكل شىء فأيما يجدها يعرف عنها القدر الذى يستطيع أن يعرفه . ومثلاً طفل متعلم فى فرع الحساب يستطيع بعد عمل عملية جمع وفقاً للاصول أن يتأكد من أنه قد وجد كل مايمكن العقل الإنسانى أن يجده فيما يتعلق بالمبلغ الذى كان يفحصه . لأن المنهج الذى يعلم فى النهاية اتباع النظام الحقيقى ويعلم عد كل الظروف التى نبحث عنها تماماً يحتوى على كل ما يعطى الثقة بأصول الحساب » (مقال فى المنهج ح ٢) .

كل شىء مثبت : موضوع الاكتشاف والمنهج . فالطفل الذى يطبق حريته لعمل عملية جمع وفقاً للأصول لا يثرى العالم بحقيقة جديدة . أنه يعيد عملية قام بعملها ألف آخرون قبله ولن يذهب بها إلى أبعد مما ذهبوا . انها مفارقة مؤثرة إذن بما فيه الكفاية كوضعية للمشتغل بالرياضيات . وعقله مشابه لعقل رجل مشبوك فى ممشى ضيق جداً حيث ستكون كل خطوة من خطواته ووضع جسمه نفسه مشروطاً بطبيعة الأرض وضرورات السير بصرامة : ومع ذلك سينفذ

إليه الإيمان الذى لا يتزعزع بأداء كل أفعاله فى حرية. وبعبارة موجزة إذا سرنا ابتداء من الذكاء الذهنى الرياضى فكيف نوفق ثبات وضرورة للماهيات مع حرية الحكم ؟ المشكلة من الصعوبة بحيث يبدو نظام الحقائق الرياضية لدى كل العقول الحسنة فى عصر ديكارت أثراً من آثار الإرادة المقدسة . ولما كان من غير الممكن تجنب هذا النظام سيفضل فيلسوف مثل اسبينوزا أن يضحى بالذاتية الإنسانية من أجله . وسيظهر الحق وهو ينمو ويتأكد عن طريق قدرته الخاصة خلال هذه الفرديات غير الكاملة التى تسمى الأحوال التامة . ولا تستطيع الذاتية أمام نظام الماهيات فى الواقع إلا أن تكون حرية الالتحام البسيطة بالحق . وهذا بالمعنى الذى يستخدمه أخلاقيون معينون من أنه ليس لنا حق آخر سوى أداء الواجب . أو الذاتية إذن ليست سوى فكرة مهوشة أو حقيقة مبتورة يدفع نموها وإيضاحها إلى اختفاء الطابع الذاتى . وفى الحالة الثانية يختفى الإنسان ولا يبقى أى اختلاف بين الفكر والحقيقة : الحق هو مجموع نسق الأفكار . وإذا شئنا انقاذ الإنسان فلا ينقص إلا تزويده بقوة سلبية بسيطة ما دام لا يستطيع أن ينتج أية فكرة وإنما يتأملها فقط . وهذه القوة السلبية البسيطة هى أن يقول : لا ، أمام كل ما ليس صحيحاً . ونجد كذلك لدى ديكارت نظريتين مختلفتين عن الحرية على صورة مذهب واحدى . وحسب هاتين النظريتين ينظر ديكارت بعين الاعتبار إلى قوة الفهم والحكم تلك التى يملكها أو التى يريد ببساطة إنقـاذ ذاتية الإنسان إزاء مذهب الأفكار الصارم وفقاً لها .

ورد فعله التلقائى هو أن يؤكد مسؤولية الرجل ازاء الحق . فالحق شىء إنسانى طالما وجب أن أؤكده كى يوجد ، ولا يوجد سوى أفكار محايدة وطافية لا هى صحيحة ولا هى كاذبة قبل الحكم الذى أصدره والذى يمثل التحام أرادتى بالالتزام الحر الوجودى . وهكذا يصبح الإنسان وجوداً تظهر

بواسطته الحقيقة فى العالم . ومهمته هى أن يلتزم التزاماً شاملا حتى يصير نظام الموجودات الطبيعى نظاماً للحقائق . يجب عليه أن يفكر العالم وأن يريد فكره وأن يحيل نسق الوجود إلى نسق من الأفكار . وبهذا يظهر ذلك الإنسان منذ ظهور التأملات الديكارتية ككائن وجودى علم الوجود الذى سوف يتحدث عنه بعد ذلك هيدجر . وهكذا يزودنا ديكارت أولا بمسؤولية ذهنية كاملة . فهو يختبر فى كل لحظة حرية فكره فى مواجهة تسلسل الماهيات . ويختبر عزلته أيضاً . وقد قال هيدجر : ما من شخص يمكنه أن يموت من أجلى وقال ديكارت قبله : ما من شخص يمكنه أن يفهم من أجلى . وفى النهاية ينبغى قول نعم أو لا وينبغى الفصل على انفراد بشأن الحقيقة من أجل العالم بأكمله . بيد أن هذا الاقتحام هو فعل ميتافيزيقى مطلق . والالتزام ليس نسبياً إذ ليس الأمر أمر تقريب يمكن أن يعاد بحثه . ويتصرف الرجـــل الأخلاقى فى فلسفة كانط كمشروع فى مدينة ترفض العمل القضائى . وكذلك يتصرف ديكارت عندما يقرر كمالم قوانين العالم . لأن قوله « نعم » التى يجب النطق بها فى النهاية كيما تتحقق مملكة الحق وكيما تقتضى التزام قوة لانهائية معطاة كلها مرة واحدة : من غير الممكن أن يقال نعم « بعض الشىء » أو لا « بعض الشىء » . وقول الإنسان « نعم » لا تختلف عن قول الله « نعم » . ليس يوجد سوى الإرادة وحدها التى أقوم فى نفسى بتجربتها وجوداً هائلا حتى لا أكاد أدرك فكرة شىء آخر أكثر رحابة وامتداداً . بحيث أنها هى على وجه التخصيص التى تجعلنى أعرف أننى أحمـــل شبه الله وصورته . لأنه حتى ولو أنها أكبر عند الله بشكل لا يقارن مما هى عنـدى بسبب المعرفة والقدرة اللتين ترتبطان بها وبجعلانها أكثر ثباتاً وفاعليـة أو بسبب الموضوع . . . إلا أنها لا تبدو لى أكثر كبراً إذا ما اعتبرتها بشكل صورى محدد فى ذاتها » (التأملة الرابعة) .

ولما كانت هذه الحرية الكاملة لاتقبل درجات على وجه التحديد فمن المشاهد أيضاً أنها فى حيازة كل إنسان . أو على الأصح بما أن الحرية ليست صفة بين صفات أخرى فمن المشاهد أن كل إنسان حرية . ولايعنى التأكيد بأن العقل هو الشيء الأعدل توزيعاً فى العالم أن كل إنسان يملك فى روحه نفس البذور ونفس الأفكار الفطرية فقط « وإنما يشهد أيضاً بأن القدرة على الحكم الطيب وتمييز الصواب من الخطأ متساوية لدى كل الناس » .

فلا يستطيع أحد الناس أن يكون إنساناً أكثر من الآخرين لأن الحرية لا متناهية لدى كل منهم على نحو واحد . وبهذا المعنى لم يستطع أحد أن يبين بطريقة أفضل من ديكارت تلك الرابطة بين روح العلم وروح الديمقراطية لأننا لن نعرف كيف نقيم تصويتاً عاماً بالقبول على شيء آخر غير هذه الملكة المنتشرة انتشاراً كلياً فى قوله لا أو قوله نعم . ولاشك أننا قادرون على تقرير كثير من الاختلاف بين الناس : فأحدهم قد يملك ذاكرة أكثر نشاطاً وآخر خيالا أكثر امتداداً ويستطيع الأول أن يضع سرعة أكبر فى الفهم بينما يحتضن الثانى مجالا أكبر للحقيقة . غير أن هذه الصفات ليست داخلة فى جوهر فكرة الإنسان . لابد أن تكون أعراضها جسمانية . واستعمال هذه الهبات استعمالا حراً هو وحده الذى يعين وصفا كمخلوق بشرى . فليس مايهم فى الواقع هو أن نكون قد فهمنا على نحو أسرع أو على نحو أبطأ مادام من الواجب أن يكون الفهم فى أى صورة يأتى إلينا عمومياً لدى الجميع أو لايكون بالمرة . فإذا فهم كل من ألقبيادس وعبده حقيقة بعينها فهما متشابها كلية فى أنهما فهماها وعلى هذا النحو لايمكن أن يزيد موقف الإنسان وقدراته أو أن يحد من حريته وقد أقام ديكارت هنا بعد الرواقية فاصلا رئيسياً بين الحرية والقدرة . وأن تكون حراً ليس معناه أطلاقا القدرة على فعل ماتحب وإنما أن تريد مايستطاع « لا يوجد شيء فى قدراتنا تماماً سوى أفكارنا . على الأقل إذا أخذنا كلمة

فـكر على نحو ما أفعل للدلالة على كل عمليات الروح بحيث لاتقتصر فقط على التأملات والإرادات بل تشمل أيضاً وظائف الأبصار والسمع والتحدد وفقا لحركة دون أخرى الخ . . وطالما أنها تعتمد على الفـكر فهى أفـكار . . . ولم أشأ أن أقول لهذا ان الأشياء الخارجية لم تـكن قط من قدرتنا بل انها لعست هنالك فقط إلا من حيث استطاعتها متابعة أفـكارنا وليس ذلك على الاطلاق أو كلية لأنه توجد قوى أخرى خارجنا نستطيع أن تحول دون تحقق أغراضنا» (مارس سنة ١٦٣٨ من خطاب إلى ميرسين) .

وهكذا تتهيأ للانسان حرية شاملة بقدرة متنوعه ومحددة ، وها هنا نستكشف الجانب السلبى للحرية . لأننى إذا لم أكن أقوى على اتمام هذا الفعل أو ذاك فلا بد من أن أمتنع عن الرغبة فى عمله : « أحاول دائماً أن أهـــزم نفسى لاصروف الدهر وأن أغير رغباتى لانظام العالم » .أو باختصار أحاول مباشرة الفاعلية فى مجال الأخلاق . ولـكن لا يقل عن ذلك أن الحرية تملك فى هذا المفهوم الأول بعض الفاعلية . فهى حرية وضعية وبنائية . لا شك أنها لاتستطيع أن تغير كيفية الحركة داخل العالم ولـكنها تستطيع أن تعدل اتجاه هذه الحركة . «للروح مركزها الرئيسى فى الغدة الصغيرة التى تتوسط المخ حيث تشع فى بقية الجسد عن طريق المداخلة بين الأرواح (الـكائنات الحيوانية) والأعصاب والدم أيضا .. ويتـكون فعل الروح كله من أنها بمجرد رغبتها فى شىء ما تجعل الغدة الصغيرة التى ارتبطت بها ارتباطاً وثيقا تتحرك بالطريقة المطلوبة لإنتاج الأثر المتعلق بهذه الارادة» (بحث فى الانفعالات . مادة ٤٣و٤١) .إن هذه الفاعلية وهذه البنائية الخاصة بالحرية الانسانية هما اللتان نجدهما فى أصل المقال فى المنهج .لأن المقال فى المنهج اختراع : « أن بعض الطرق المعينة قد هدتنى ، كما يقول ديكارت ، إلى اعتبارات وحكم كونت منها المقال فى المنهج » (الجزء الأول من المقال فى المنهج) . لذلك نقول إن كل قاعدة من المنهج (فيما عدا الأولى) هى حكمة عمل أو هى

اختراع . ألا يعلن التحليل الذى تنص عليه القاعدة الثانية حكماً حراً وخلاقاً منتجاً للرسوم التخطيطية وحاملا للانقسامات الافتراضية التى سيتحقق منها بعد قليل ؟ أولا ينبغى أن نحضر النظام الذى تمتدحه القاعدة الثالثة وأن نتصوره مقدماً وسط عدم النظام قبل أن نخضع أنفسنا له ؟ والدليل هو أننا سنخترعه إذا لم يكن موجوداً فى الواقع : « مفترضين النظام بين الأشياء التى لا يتقدم بعضها البعض الآخر على نحو طبيعى » . أولا تفترض احصاءات القاعدة الرابعة قوة تعميم وتصنيف خاصة بالعقل البشرى ؟ وفى عبارة موجزة تقف قواعد المنهج فى مستوى الرسوم التخطيطية الـكانطية وتمثل فى مجملها تعليمات عامة جداً للحكم الحر الخلاق . وعلاوة على ذلك ألم يكن ديكارت الأول فى إعلان أن رجل الطبيعة يضع الفروض قبل التجربة وقتما كان بيـكون يعلم الانجليز اتباع التجربة ؟ وهكذا نـكتشف أولا فى مؤلفـاته تأكيداً إنسانيا عظيما للحرية الخلاقة . فهى تبنى الحق قطعة قطعة وتضغط وتتصور سلفاً فى كل لحظة العلاقات الحقيقية بين الماهيات بانتاج فروض ورسوم تخطيطية متعادلة لدى الله ولدى الإنســـان ولدى كل الناس وهى فروض ورسوم تخطيطية مطلقة ولا متناهية تفرض علينا حمل أعباء تلك المهمة الرهيبة، مهمتنا عن جدارة وهى السعى لايجاد حقيقة فى العالم والسعى إلى جعل العالم حقيقياً ، وتحرضنا هذه المهمه على العيش فى أريحية أى فى « ذلك الأحساس الذى يحمله كل عن حرية اختياره مقترناً بالتصميم على ألا ينقصه أبداً » .

ولـكن يتدخل فى الحال النظام المقام سلفاً . عنـد كانط تنشأ الروح الإنسانية الحقيقية . أما عند ديكارت فليس للروح الإنسانى إلا أن يكتشف الحقيقة طالما أن الله قد ثبت العلاقات التى تساندها الماهيـات فيما بين بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد ، وعلاوة على ذلك فأيا يكن الطريق الذى يكون عالم الرياضيات قد اختاره كيما يصل إلى نهاية مسألته فهو لا يستطيع الشك فى النتيجة إذا حصل عليها. ويستطيع الرجل العملى الذى يتأمل مشروعه

أن يقول : هذا ملكى . ولكن ليس ذلك فى مقدور رجل العلوم . فبمجرد اكتشاف الحقيقة تصبح غريبة بالنسبة إليه : أنها تصبح ملك الجميع ولا تخص أحداً، ولا يستطيع إلا أن يقررها وإذا رأى بوضوح العلاقات التى تدخل فى تكوينها فلن تبقى له وسيلة للشك فيها : وهو إذ تنفذ فيه إنارة داخلية تبعث الحياة فيه بأ كمله ، لايملك إلا تأييد النظرية المكتشفة وبالتالى تأييد نظام العالم . والأحكام « ٢ + ٢ = ٤ » أو « أنا أفكر أنا إذن موجود » لا قيمة لها إلا إذا كنت أثبتها . ومع ذلك فلا أستطيع منع نفسى من اثباتها إذا قلت اننى لا أوجد فإنى لا أصوغ قصة . بل اننى أجمع كلمات تحطمت دلالاتها تماماً كما لو كنت اتحدث عن دوائر مربعة أو أنابيب ذات ثلاثة سطوح وهاهى ذى الإرادة الديكارتية مضطرة إلى الإثبات . « فمثلا إذا اختبرت هذه الأيام الماضية لأرى ما إذا كان ثمة شىء موجود حقاً فى العالم وإذا عرفت أننى بهذا وحده أختبر المسألة سيتبع ذلك بوضوح أننى كنت موجوداً أنا نفسى ولن أملك منع نفسى من الحكم بأن شيئاً أدركه بوضوح كان حقيقياً لا لأننى وجدت نفسى مجبرا على ذلك بواسطة أى سبب خارجى ولكن فقط لأن الوضوح الكبير الذى سرى فى فهمى قد اتبع ميلا كبيراً فى إرادتى » (التأملة الرابعة) .

ولا شك أن ديكارت يداوم وصف هذا الانضمام الذى لا يقاوم إلى الوضوح بأنه حر . غير أنه يعطى هنا معنى مختلفاً جداً لكلمة الحرية . والتأييد أو الانضمام حر لأنه لا يتم تحت أى نوع من أنواع القهر أو القسر الخارجى، أى أنه لا تستثيره حركة جسم أو جذب نفسى . فلسنا فى ميدان انفعالات الروح أما إذا بقيت الروح مستقلة عن الجسد فى عملية الوضوح وإذا استطعنا وفقاً لحدود التعريفات الواردة فى « بحث فى الانفعالات » أن نسمى إثبات العلاقات المدركة بوضوح وتميز فعل الجوهر المفكر مأخوذاً فى شموله فإن

هذه الحدود والتمييزات لا تحتفظ بأي معنى على ضوء العلاقة بين الإرادة والفهم . ذلك أننا كنا نسمى منذ لحظة ، امكانية أن تحدد الارادة نفسها بنفسها فى قول نعم أو لا امام الأفكار التى يدركها الفهم، حرية . وكان معنى ذلك بعبارات أخرى أن اللعبة لم تتم قط وأن المستقبل لا يرى سلفا قط : وبدلا من ذلك فى الحاضر تدرك العلاقة بين الفهم والارادة فيما يتعلق بالوضوح فى صورة قانون صارم يلعب فيه وضوح الفكر وتميزه ، دور العامل الاساسى بالنسبة إلى الاثبات . وباختصار يقترب ديكارت كثيراً جداً هنا من اسبينوزا وليبنتس اللذين يعرفان حرية الكائن بنمو ماهيته بعيداً عن كل فعل خارجى على الرغم من أن لحظات هذا النمو تتناسل بعضها وراء البعض فى ضرورة صارمة . ويصل به الأمر إلى حد انكار حرية عدم المبالاة أو على الأصح إلى حد أن يجعل منها أسفل درجات الحرية : « كيما أكون حراً ليس من الضرورى أن أكون غير مبال باختيار هذا الجانب أو ذاك من جانبين متضادين . أو على الأصح كلما كنت ميالا نحو أحدهما سواء لأننى أعرف بكل وضوح وجلاء أن الخير والحق يلتقيان فيه أو لأن الله هيأ داخلية فكرى على هذا النحو كلما قمت باختياره فى حرية واحتضنته » . (التأملة الرابعة) . والنصف الثانى من البديل « لأن الله هيأ داخلية فكرى على هذا النحو » يمس الإيمان على أكمل وجه . وفى هذا الميدان بما أن الفهم لايستطيع أن يكون علة كافية لفعل الإيمان فإن الإرادة تمتلك امتلاكاً كاملا وتنار بواسطة نور داخلى وفوق طبيعى يطلق عليه اسم اللطف . ولعلنا نشعر بالخجل من أن نرى هذه الحرية المستقلة واللانهائية يمسها فجأة اللطف الإلهى وتصبح مستعدة لاثبات ما لا تراه بجلاء . ولكن هل يوجد فى الواقع اختلاف كبير بين النور الطبيعى وذلك النور فوق الطبيعى أى اللطف ؟ من المؤكد فى الحالة الثانية أن الله هو الذى يثبت بداخله ارادتنا . ولكن أليس الأمر كذلك فى الحالة الأولى ؟ إذا

كان للأفكار وجود فى الواقع فذلك بقدر ما نأتى به من الله. والوضوح والتميز ليسا سوى علامتى الالتحام الداخلى والكثافة المطلقة لوجود الفكرة. وإذا كنت ميالا على نحو لا يقاوم إلى إثبات الفكرة فذلك بقدر ماتثقل فوقى بكل وجودها وبكل وضعيتها المطلقة. وذلك الوجود الخالص الكثيف بلا شقوق وبلا فراغ هو الذى يثبت نفسه فى شخصى أنا بثقله الخاص. ولما كان الله منبعاً لكل وجود ولكل وضعية فإن هذه الوضعية أو ذاك الملاء الوجودى المتمثل فى حكم صادق لن يملك منبعه فى شخصى أنا كعدم بل فيه هو. وليس حسبنا أن نرى فى هذه النظرية مجهوداً للتوفيق بين الفلسفة العقلانية والدين المسيحى: انها تترجم فى لغة العصر شعور العالم بأنه عدم خالص وبأنه مجرد نظرة أمام جمود مصدوم أبداً وأمام ثقل الحقيقة اللانهائى الذى يتأمله. لاشك أن ديكارت عاد بعد ثلاث سنوات أى فى سنة ١٦٤٤ يسلم لنا بحرية اللامبالاة: « إننا واثقون — هكذا يقول — من الحرية ومن اللامبالاة التى فينا إلى حد أننا لم نعد نعرف شيئاً بوضوح أكثر. والله القادر على كل شىء لا ينبغى أن يمنعنا من اعتقاد ذلك» (المبادى ٤١). ولكن هذا مجرد احتراز فالنجاح الرهيب الذى لقيه المؤلف الدينى اوجستينوس سنة ١٦٤٠ أقلقه ولم يشأ أن يجازف بالحكم عليه داخل السوربون. ولا بد أن نلاحظ أن هذا المفهوم الجديد للحرية بدون حرية اختيار قد امتد فى الوقت الحاضر حتى شمل كل المجالات التى يمكن أن يحمل فكره إليها. ألم يقل فى الواقع إلى ميرسين (١٥٨٨ — ١٦٤٨): « إنك ترفض ما قلته من أنه يكفى أن نحكم حكما طيبا لنفعل فعلا حسنا، إلا أنه يبدو لى أن المذهب العادى للمدرسين يؤدى إلى القول بأن كل الخطايا هى الجهل: بحيث أنه إذا لم يمثل الفهم شيئاً لدى الإرادة بوصفها خيراً لن يمكنها التخلف عن اختياره». وتعد الدعوة كاملة الآن. فالرؤية الواضحة للخير تؤدى إلى الفعل كما تؤدى رؤية الحق المتميزة إلى القبول. لان

الخير والحق ليسا سوى شيء واحد وهو الوجود . ولذا كان ديكارت يستطيع أن يقول اننا لا نكون أحراراً أبداً مثلما نكون عند فعل الخير . وهو يستبدل هنا تعريف الحرية عن طريق قيمة الفعل (حيث أن الفعل الأكثر حرية هو الأفضل والأكثر مطابقة للنظام الكونى) بالتعريف عن طريق الاستقلال الذاتى . وهذا متفق مع منطق المذهب : إذا لم نخترع خيرنا وإذا كان الخير وجود قبلى مستقل فكيف يمكننا أن نراه دون أن نفعله ؟

ومع ذلك نجد مرة أخرى فى البحث عن الحق مثلما نجد فى متابعة الخير استقلالا ذاتيا حقيقياً للانسان . ولكن هذا بوصفه عدماً فقط . وذلك عن طريق عدمه وباعتبار ماله من انشغال بالعدم والشر والخطيئة يفلت الإنسان من الله . لأن الله بوصفه ملاء لا نهائياً للوجود لن يحوى العدم أو ينظمه ، ولذلك وضع فى أنا الجانب الإيجابى أو الوضعى . فهو المسئول عن كل ماهو موجود فى أنا . وبمحدوديتى ونهائيتى وبوجهى الظليل أتحول عنه . وإذا احتفظت بحرية اللا ابالية فذلك فيما يتعلق بما لا أعرفه أو بما أعرفه معرفة سيئة أو بالأفكار المجزأة المبتورة المضطربة . وبما أننى عدم فيمكننى أن أقول لكل هذه الأعدام لا ، يمكننى ألا اصمم على العمل والإثبات . وبما أن نظام الحقائق موجود خارجى أنا مما سيؤدى إلى تعريفى باستقلال ذاتى فليس ذلك هو الاختراع الخلاق وانما هو الرفض . وبالرفض ، حتى لا نعود قادرين على الرفض ، نكون أحراراً . ولذلك يصبح الشك المنهجى النموذج نفسه للفعل الحر .

ويمكن التعرف فى القدرة على الافلات وعلى التخلص وعلى النكوص إلى الخلف فيما يعد تصوراً قبليا لسلبية هيجل . ويبلغ الشك كل القضايا التى تثبت شيئاً خارج فكرنا ، أى أنى استطيع أن أضع كل الموجودين بين قوسين فأكون مباشراً لحريتى مباشرة كاملة حينما أعدم كل ما يوجد بوصفى أنا نفسى

فراغاً وعدماً . والشك قطع للاتصال بالوجود . وبواسطة الشك يجد الإنسان امكانية دائمة للانفصال عن العالم الموجود ولتأمله فجأة من عل كتوال خالص من خيالات الظل . وبهذا المعنى يكون أعظم اثبات لملكة الإنسان : ويدل افتراض الشيطان الخبيث بوضوح فى الواقع على أن الإنسان يمكن أن يفلت من كل أنواع الخداع ومن كل المصائد . وهناك نظام للحق لأن الإنسان حر . وحتى إذا لم يوجد ذلك النظام يكفى أن الانسان كان حراً حتى تدول دولة الخطأ تماماً . ذلك أن الانسان يستطيع بوصفه ذلك السلب المحض وذلك الايقاف الخالص للحكم أن ينسحب فى كل لحظة من الطبيعة الكاذبة الخداعة على شرط أن يبقى ساكناً كمن يسترد أنفاسه . بل يستطيع أن ينسحب من كل طبيعة فيه : من ذاكرته ومن خياله ومن جسمه . يمكنه أن ينسحب من الزمن نفسه وأن يحتمى فى أبدية اللحظة : ولاشىء يدل افضل من ذلك على أن الانسان ليس كائناً من « طبيعة » . ولكن فى اللحظة التى يدرك فيها ذلك الاستقلال الذى لا تمكن مساواته أمام جبروت الشيطان الخبيث وأمام الله نفسه يفاجىء الانسان نفسه كعدم خالص . وأمام الكائن الذى وضع كله بين قوسين لا يبقى غير لا بسيطة بغير جسد وبغير ذكريات وبغير معرفة وبلا أحد . وهذا الرفض الشفاف من كل شىء هو ما يبلغ ذاته بذاته فى الأنا أفكر أو الكوجيتو كما تشهد بذلك عبارة : « أنا أشك فأنا اذن موجود » وأنا افكر فأنا إذن موجود » (بحث عن الحقيقة) . وعلى الرغم من أن هذا المذهب يستوحى الفاعلية الرواقية ، فما من شخص قبل ديكارت استطاع أن يؤكد علاقة حرية الاختيار بالسلبية . لم يبين أحد أن الحرية لا تنتج من الإنسان كموجود أى ملاء من الوجود بين ملاءات أخرى فى عالم بلا فجوة وإنما من الإنسان كغير موجود أى على العكس من حيث هو نهائى محدد غير أن هذه الحرية لا ينبغى لها بحال أن تكون خلاقة طالما أنها لا شىء . أنها لا تملك

القدرة على إنتاج فكرة ، لأن الفكرة حقيقة أى تملك وجوداً معيناً لا أستطيع أن أهبها اياه . وعلى كل حال سيذهب ديكارت نفسه إلى التحديد من طاقتها طالما أن الأمر عنده يتلخص فى أنه إذا ظهر الكائن — الكائن المطلق الكامل اللانهائى اللانهائية — فإننا لا نستطيع أن نحرمه من انضمامنا إليه . ونحن نلاحظ إذن أنه لم يدفع بنظريته عن السلبية إلى نهايتها : « طالما أن الحقيقة تتألف من الوجود وأن الخطأ يتألف من اللاوجود وحسب » (٢٢ أبريل سنة ١٦٤٩ من خطاب إلى كليرزيلان) . وقوة الرفض فى الإنسان تتألف فقط من رفض الخطأ وباختصار من قولة لا إلى اللاوجود . وإذا استطعنا الاحتفاظ بموافقتنا على أعمال الشيطان الخبيث فليس ذلك من حيث هى غير موجودة أى من حيث امتلاكها لمستوى أدنى للوجود على الأقل بوصفها امتثالاتنا ، صحيحة كانت أو غير صحيحة، بل يكون ذلك من حيث هى غير موجودة أى من حيث تسدد البصر كذباً نحو أشياء لا وجود لها ، وإذا استطعنا أن نسحب أنفسنا من العالم فليس ذلك لوجود ذلك العالم فى جلالته المليئة الرفيعة كإثبات مطلق ولكن من حيث يبدو لنا العالم فى غير نظام بمداخلة الحواس ومن حيث نفكر فيه بدون تمام عن طريق بعض الأفكار التى نجهل أسسها . وهكذا يتأرجح ديكارت دواماً بين هوية (أى أن يكون الشىء هو هو) الحرية مع السلب أو سلب الوجود (وهذا سيكون حرية اللامبالاة) وبين مفهوم حرية الاختيار مثل سلب بسيط للسلب . وباختصار فات ديكارت أن يدرك السلبية المنتجة .

حرية غريبة . وهى تتكون على درجتين : فى الدرجة الأولى تكون سلبية وهذا هو استقلالها الذاتى . ولكنها تنقص إلى أن تصبح رفضاً لقبولنا للخطأ أو للأفكار المهوشة . وفى الدرجة الثانية تغير من دلالتها وتصير انضماماً إيجابياً . غير أن الارادة تفقد استقلالها الذاتى وينفذ الوضوح الكبير الموجود

في الفهم ويعمل على تحديد الارادة . أهذا هو ماقصد إليه ديكارت وهل تتجاوب النظرية التي أقامها حقاً مع العاطفة الأولى التي نشأت لدى ذلك الرجل المستقل المغرور عن حرية اختياره ؟ لا يبدو الأمر كذلك . أولا هذا الرجل الفردى الذى يلعب بشخصه نفسه مثل هذا الدور في فلسفته سواء في تتبع تاريخ أفكاره في مقاله على المنهج وسواء في مقابلته لنفسه كما لو كان حدثاً لا يتزعزع في طريق شكه استطاع أن يدرك حرية غير تجسيدية وغير فردية . وذلك لأن الذات المفكرة إذا كان علينا أن نصدقه فيما قاله عنها ليست سوى سلبية بحتة . هي ذلك العدم أو تلك الرجفة الهوائية الخفية التي لا تخضع وحدها لأى مشروع في الشك والتي ليست شيئاً آخر سوى الشك نفسه . وعندما تخرج الذات المفكرة من هذا اللاشيء فذلك كي تصير معراجاً خالصاً للوجود . فبين العالم الديكارتي الذى يزيد في حقيقته على الرؤية البسيطة للحقائق الأبدية وبين الفيلسوف الافلاطوني الذى مات جسماً ومات حياةً ولم يعد سوى تأمل الصور والذى يتشبه بالعلم نفسه لا يوجد فارق كبير . ولكن الإنسان في داخل ديكارت كان يطمح إلى مسائل أخرى . كان ينظر إلى حياته مثل مشروع . وكان يريد أن يكون العلم تاماً وأن يتم على يديه . بيد أن حريته لم تكن تسمح له بإتمامه . وكان يأمل أن تتثقف الانفعالات في ذاتها على شريطة استخدامها استخداماً طيباً . وكان يستشف على نحو ما تلك الحقيقة المتناقضة في وجود انفعالات حرة . وكان يقوم أيضاً بالإضافة إلى ذلك كله الكرم الحقيقى الذى عرفه في هذه الكلمات : « أعتقد أن الكرم الحقيقى الذى يجعل الإنسان يقدر نفسه إلى أعلى درجة يمكنه أن يقدر نفسه فيها بالطريق المشروع، هو الذى يتألف من جزءين فقط : الجزء الأول ما يعرف أنه لا يوجد شيء ينتمى اليه حقاً سوى هذا التنظيم الحر للارادات وأنه لا يوجد سبب لمدحه أو ذمه إلا استعماله الحسن أو السيء لهاتيك الارادات . والجزء الثاني ما يحسه في

نفسه من القرار الثابت الدائم فى استخدامها استخداماً حسناً أى عدم افتقاد الارادة ابداً لإعداد وتنفيذ كل الأشياء التى سيحكم عليها بالأفضلية : وهو اتباع الفضيلة تماماً » (بحث فى الانفعالات مادة رقم ١٥٣) .

بيد أن هذه الحرية التى اخترعها والتى يمكنها فقط أن تضبط الرغبات حتى تحدد النظرة الواضحة للخير قرارات الارادة لن تملك تبرير هذا الإحساس المغرور فى أن يكون المرء المؤلف الحقيقى لأفعاله والخالق الدائم لمشروعاته الحرة كما أنها لن تعطيه الوسائل لاختراع رسوم تخطيطية فعالة وفقـاً لقواعد المنهج العامة . ذلك أن ديكارت بوصفه عالماً دوجما طيقياً ومسيحياً محافظاً يترك نفسه فريسة النظام للقرر سلفاً للحقائق الأبدية والنسق الأبدى للقيم التى خلقها الله . وإذا لم يخترع الإنسان الخير كما يراه وإذا لم ينشىء العلم فحريته اسمية فقط وتلحق الحرية الديكارتية هنا بالحرية المسيحية التى لا تعدو أن تكون حرية مزيفة : فالإنسان الديكارتى والإنسان المسيحى كلاهما حر من الشر لا فى الخير ، وفى الخطأ لا فى الصواب . ويقودهما الله بيده بمؤازرة الأنوار الطبيعية وفوق الطبيعية التى وزعها عليهما نحو المعرفة والفضيلة التى اختارها لهما . وليس أمامهما سوى أن يستسلما . وكل فضل ينتج عن هذا الارتقاء يرجع إلى الله . ولـكنهما يخرجان عن حدود سلطانه من حيث كونهما عدماً. فهما أحرار فى أن يتركا يده فى منتصف الطريق وأن يقفزا إلى عالم الخطيئة واللاوجود . وعند تقييد الحساب يمكنهما دائماً طبعاً أن يحفظا نفسيهما من الشر الذهنى والأخلاق : حفظ النفس وضمان النفس وإيقاف الحكم وتعطيل الرغبات وقطع الأفعال فى وقتها . وكل ما يطلب اليهما عامة هو عدم عرقلة مشيئات الله . غير أن الخطأ والشر فى النهاية هما لا وجودات . وليس للانسان حتى حرية إنتاج شىء ما فى هذا المجال . وإذا عاند نفسه فى خطيئته وفى أحكامه السابقة فسيكون ما يخلفه عدماً : ولن يضطرب النظام الـكونى فى شىء بسبب عنادهما .

ويقول كلوديل « بل الأسوأ ليس دائماً مضموناً » : ومجال للبادرة الإنسانية الوحيد فى المذهب الذى يخلط الوجود والادراك هو تلك الأرض غير الشرعية التى يتحدث عنها أفلاطون والتى لا نلحظها ابداً إلا فى الأحلام كخط فاصل بين الوجود واللاوجود .

ولكن ما دام ديكارت ينذرنا بأن حرية الله ليست أكثر تكاملا من حرية الإنسان وإن أحداهما صورة للاخرى فنحن نملك وسيلة بحث جديدة للقيام بالتحديد الدقيق للمقتضيات التى كان يحملها فى شخصه والتى لم توفر له فرصة إرضائها المصادرات الفلسفية . وإذا كان قد فهم الحرية المقدسة كمشابهة تماماً لحريته الخاصة فإنه يتحدث إذن عن حريته الخاصة كما كان يمكنه أن يتصورها بغير عقبات الكاثوليكية والدوجماطيقية عندما يقوم بوصف حرية الله . هاهنا توجد ظاهرة واضحة للاعلاء والتبديل . وإله ديكارت هو أكثر الآلهة التى صاغها الفكر البشرى حرية . أنه الإله الخالق الوحيد . وهو لا يخضع فى الواقع لأى مبادىء حتى لمبدأ الهوية ولا لأى خير ملوكى وانما يقوم فقط بتنفيذ ما يمليه . وهو لم يخلق الموجودين فقط وفقاً لقواعد فرضت على إرادته فرضاً ولكنه خلق دفعة واحدة الكائنات ومهاياها والعالم وقوانينه والأفراد والمبادىء الأولى :

« لقد أنشأ الله الحقائق الرياضية التى يسمونها أبدية وهى تستمد وجودها منه كلية على نحو ما تفعل كل المخلوقات الباقية . وكلامنا عن الله يشبه فى الواقع كلامنا عن جوبيتر أو ساتون ويجعله خاضعاً لنهر الجحيم استيكس الذى كانت الآلهة تقسم به وكذلك للمصائر إذا قلنا خلال هذا الكلام أن الحقائق مستقلة عنه . إن الله لهو الذى أنشأ هذه القوانين فى الطبيعة كما ينشىء ملك قوانين مملكته » (خطاب إلى ميرسين فى ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠) . وأقول مرة ثانية

أن الحقائق الأبدية حقيقة أو ممكنة لسبب واحـــد فقط وهو أن الله يعرفها حقيقية أو ممكنة وأنها على العكس ليست معروفة لدى الله بوصفها حقيقية كما لو كانت حقيقية وهى مستغنية عنه . وإذا فهم الناس معنى كلامهم جيداً فإنهم لا يستطيعون دون تجديف أن يقولوا إطلاقا أن الحقيقة الخاصة بأى شىء تسبق معرفة الله بهذا الشىء لأن الارادة والمعرفة ليسا سوى شىء واحـــد فى الله . بحيث أن الله لمجرد إرادته لشىء يعرفه وبهذا فقط يصبح الشىء حقيقياً . لهذا لا يجب أن يقال انه إذا لم يكن الله فعلى الرغم من ذلك كانت هذه الحقائق ستصبح حقيقية ... » (من خطاب إلى ميرسين فى ٦ مايو سنة ١٦٣٠) .

« إنك تسألنى ماذا دفع الله إلى خلق هذه الحقائق . وأقول انه كان حراً أيضاً فى أنه جعل « كل الخطوط المسطرة من المركز إلى المحيط متساوية » تبدو غير صحيحة مثل عدم خلق العالم . ومن المؤكد أن هذه الحقائق ليست بالضرورة متحدة بماهيتها أكثر من المخلوقات الأخرى ... » (من خطاب إلى ميرسين فى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠) وإن الله أراد أن بعض الحقائق تكون ضرورية لا يعنى أن نقول انه أرادها بالضرورة . لأنه شىء آخر بالمرة أن يريـد أن تــكون ضرورية وأن يريد بالضرورة أو أن يكون ضرورياً أن يريد » (من خطاب إلى ميسلاند فى ٣ مايو سنة ١٦٤٤) .

وهنا يتـكشف معنى المذهب الديكارتى . لقد فهم ديكارات جيداً أن تصور الحرية كان يتضمن مقتضى الاستقلال الذاتى المطلق وأن الفعل الحر كان انتاجاً جديداً على الاطلاق لا يمكن أن تحتوى جرثومته فى حالة سابقة على العالم وأن الحرية والخلق ليسا سوى شىء واحد بالتالى . وتفقد حرية الله على الرغم من تشابهها مع حرية الإنسان الطابع السلبى الذى كانت تضعه تحت غلافهـــا الانسانى : فهى إنتاجية بحتة وهى الفعل الزمانى الممتاز والأبدى الذى جعل الله به العالم والخير والحقائق الأبدية موجودة . ومن ثم لا بد من البحث عن

جذور كل عقل فى أعماق الفعل الحر . أن الحرية هى أساس الحق . والضرورة الصارمة التى تظهر فى نظام الحقائق هى نفسها مثبتة ومؤيدة بواسطة الاحتمال المطلق لحرية الاختيار الخلاقة ، وكان هذا العقلانى الدوجماطيقى قادراً مثل جوته على أن يقول « فى البدء كان الفعل » ولا يقول « فى البدء كانت الكلمة » أما فيما يتعلق بالصعوبة التى نجدها فى تأييد الحرية أمام الحقيقة فقد رأى خلالها الحل بأن أدرك خليقة هى فى نفس الوقت ذهنية كما لو كان الشىء المخلوق بقرار حر يمسك بنفسه على نحو ما أمام الحرية التى تعينه على الوجود ويستسلم فى نفس اللحظة للفهم . ليست الارادة والحدس فى الله إلا شيئا واحداً . والوعى المقدس تكوينى وتأملى فى آن معاً . وعلى هـذا النحو اخترع الله الخير . فهو لا يميل بكمال إلى اتخاذ قرار فيما يتعلق بالأفضل . ولكن الأفضل هو ما قرره ولأنه قد قرره فهو خير مطلق . والحرية المطلقة التى تخترع العقل والخير والتى ليس لها حدود أخرى سوى نفسها واخلاصها لنفسها ... هذه فى النهاية هى المزية القدسية فى نظر ديكارت . ولكن لا يوجد من ناحية أخرى فى هذه الحرية أكثر مما فى الحرية الانسانية . وقد كان ديكارت مدركاً إلى أنه لم يقم إلا بالتوسع فى المحتوى الضمنى لفكرة الحرية حين قام بوصف حرية الاختيار الخاصة بإلهه . ولهذا لم تكن الحرية الانسانية محددة بنظام للحريات وللقيم التى تتقدم لقبولنا كأشياء أبدية وكأبنية ضرورية للوجود . أن الارادة الإلهية هى التى وضعت هذه القيم وهذه الحقائق ، وهى التى تساندها . وحريتنا لا يحدها سوى الحرية الإلهية . وليس العالم ألا من خلق الحرية التى تحفظه إلى مالا نهاية وليست الحقيقة شيئاً إذا لم تكن هذه القوة الإلهيـة اللانهائية تريدها وإذا لم تسترجعها وتأخذها على عاتقها وتصادق بشأنها الحرية الإنسانية . ويواجـه الإنسان الحر وحده الله المطلق الحرية . الحرية هى أساس الوجود وبعده الخفى . وهى فى هذا النسق الصارم للمعنى العميق والواجهة الحقيقية للضرورة .

وهكذا ينتهي ديكارت في وصفه للحرية الإلهية بأن يربط وبأن يغض حدسه الأول لحريته الخاصة. وكان قد قال عنها انها « تعرف نفسها دون برهان وبواسطة تجربتنا لها وحدها » ولا يهمنا إلا قليلا أنه كان مضطراً لظروف عصره وكذلك بسبب نقطة ابتدائه إلى تحويل حرية الاختيار الانسانية إلى قوة سلبية فقط في الرفض إلى حد الاذعان في النهاية والاستسلام للرعاية الالهية . ولا يهمنا إلا قليلا أيضاً أنه جعل هذه الحرية الأصيلة التكوينية كالأقانيم في الله وأدرك وجودها اللانهائي عن طريق الكوجيتو أو الانا افكر نفسه . ولكن سيبقى مع ذلك أن قوة هائلة للايجابية الإلهية والإنسانية تجوب الكون وتسانده . ويجب انقضاء قرنين من الأزمات ـ أزمات الإيمان وأزمات العلم ـ لكي يسترجع الانسان تلك الحرية الخلاقة التي وضعها ديكارت في الله ولكي نشك في النهاية في هذه الحقيقة التي تعد أساساً هاماً للنزعة الإنسانية : أعني أن الانسان هو الكائن الذي دفع ظهوره إلى وجود العالم . ولكننا لا نؤاخذ ديكارت لأنه أعطى الله ما هو من أخص خصائصنا. اننا سنعجب به لأنه أرسى أسس الديمقراطية في فترة الاستبداد ولأنه تابع مقتضيات فكرة الاستقلال الذاتي حتى النهاية ولأنه فهم قبل هيدجر مؤلف كتاب «حول ماهية الأسس» أن الحرية كانت الأساس الوحيد للوجود .

حاشية — في مجلة كريتيك أخذت عليّ سيمون بيترمون في هذا المقال انني تجاهلت « الحرية ضد الشخص نفسه » وهذا لأنهـا تجهل هي نفسها ديالكتيك الحرية .من المؤكد أن الحرية ضد الشخص نفسه موجودة .والنفس عبارة عن طبيعة في نظر الحرية تسعى لتغييرها . ولكن لكي تكون «النفس» لا بد أن تكون حرية أولا . والطبيعة ليست إلا خارج أي سلباً جـذرياً للشخص . وحتى الفوضى وهي المحاكاة الداخلية للخارج وحتى الخلل العقلي يفترضان الحرية .

الإنسان والأشياء

إذا اقتربنا من مؤلفات فرانسيس بونج المنشورة بدون فكرة سابقة وجدنا أنفسنا نميل إلى الاعتقاد أولا بأنه شرع فى وصف الاشياء بعاطفة فريدة نحوها مستخدماً الوسائل السطحية أى مستخدماً الكلمات ... كل الكلمات المستعملة المطوية المتآكلة كما تتقدم بنفسها إلى الكاتب الساذج أو كتشكيلة من أى الوان فوق المطلة (لوح الالوان الذى ينثر المصور ألوانه عليه وقت العمل) .
ولكن بقليل من القراءة فى إنتباه نشعر بالحيرة . أن لغة بونج تبدو خداعة ساحرة . وكلما اكتشف لنا جانباً جديداً من الشيء المسمى ضاعت الكلمات منا ولم تعد نفس الادوات اللينة المبتذلة الخاصة بالحياة اليومية وصارت توحى ببعض جوانبها الجديدة . حتى أن قراءة كتاب « التشيع للاشياء » تبدو غالباً كما لو كانت ذبذبة قلقة بين الشيء والكلمة وكما لو لم نعد نعرف جيداً فى النهاية ما إذا كانت الكلمة هى الشيء أو الشيء هو الكلمة .

فالقلق الأصيل لدى بونج هو قلق الاسمية . وهو ليس فيلسوفاً أو على الاقل ليس فيلسوفاً من مبدأ الأمر ولا يهمه اعطاء الشيء مقابل أى ثمن . هو أولا يتكلم ويكتب . وأعطى أحد كتبه اسم « غضبة التعبير » ويتصور نفسه فى كتاب « زهرة الليموزا » كشهيد سابق للغة . وهو رجل فى سن الخامسة والأربعين ويزاول الكتابة منذ ۱۹۱۹ . وهذا يدل على أنه وصل إلى الأشياء عن طريق منعطف التفكير بشأن اللغة .

وعلى الرغم من ذلك فلنحاول أن نتفاهم . ولا ينبغى أن نعتقد أنه يتكلم لمجرد الكلام أو ان موضوعات وصفه لا تعدو أن تكون موضوعات لا أبالية ولا حتى استقصاءاته للكلمات قد ساقته إلى الوعى بوجود الأشياء . فهو يقول هو

نفسه فى « زهرة الميموزا » : « عندى فى داخلية نفسى فكرة عن زهرة الميموزا لابد أن أخرجها . . . ولعل الميموزا هى التى أيقظت حسيتى . فقد طفوت منتشياً فوق أمواج عطرها القوى . حتى أنه فى كل مرة تظهر فيها زهرة الميموزا داخل نفسى أو فى محيطى تعيد إلىّ ذكرى كل ذلك ثم تذبل تواً . . . وما دمت اشتغل بالكتابة سيكون من غير المقبول ألا يصدر عنى كتاب عن الميموزا » .

ولذلك نلاحظ أنه لا يقع على الأشياء مصادفة . غير أن الأشياء التى يحدثنا عنها قد اختارها اختياراً . فقد أقامت هذه الأشياء فى نفسه سنوات طوالا واحتشدت فى خلده وافترشت قاع ذاكرته . وكانت حاضرة لديه قبل أن يعانى مضايقات الكلام . بل لقد كانت هذه الأشياء تعبق برائحتها فى كيانه بدلالاتها الخفية قبل أن يتشيع للكتابة عنها . وهذا الجهد الذى يبذله حالياً لا يهدف إلى تثبيت صفاتها بعد الملاحظات المدققة بل ليصيد هذه الامساخ التى عششت وأزهرت فى أعماق نفسه وليتقيأها . ويروون أن فلوبير اعتاد أن يقول لموباسان: « ضع نفسك أمام شجرة وقم بوصفها » وإذا أعطيت هذه النصيحة لأحد كانت عابثة . لأن الذى يقوم بالملاحظة يستطيع أن يسجل المقاييس وهذا هو كل ما فى الأمر . ولكن الشىء سيرفض دائماً اعطاءه معناه ووجوده . وبونج ينظر بلا شك إلى الميموزا . . أنه ينظر إليها طويلا فى تأن . ولكنه يعرف سلفاً ما يبحث عنه فيها . ويبدو الحصى والمطر والريح والبحر فى نفسه كالعقد . وهذه العقد هى ما يبغى توضيحه . وإذا شئنا أن نعرف لماذا يشرح نفسه بعقدة الحصى وبعقدة القواقع وبعقدة الرغوة بدلا من عقدة أوديب المبتذلة أو من عقدة النقص إلى جانب ما قد يكون فيه من مركب النقص فسنزعم انه كذلك بالنسبة إلى كل منا وأن هذا هو سر شخصيته فى وقت واحد .

وعلى الرغم من ذلك فقد كان من أولئك الذين أخذ ميلهم الأدبى طابع الصراع الغاضب ضد اللغة . فإذا كان قد هضم عالم الأشياء وتمثله فقد اكتشف أول الأمر فضاء الكلمات الكبيرة المنبسط . وهو يقول : الإنسان لغة . ويضيف إلى ذلك فى مجال آخر بنوع من اليأس : « كل شىء كلام » . وسنفهم بعد قليل معنى هذه العبارة أكثر . ولنلاحظ الآن تشيعه لاعتبار الإنسان برانياً على طريقة السلوكيين . ولن يكون هناك مجال للفكر فى أى جزء من أجزاء مؤلفه . وما يميز الإنسان من الأنواع الأخرى هو ذلك الفعل الموضوعى الذى نسميه الكلام وتلك الطريقة الأصلية التى يخفق بها الهواء ويبنى حول نفسه شيئاً ذا رنين . ويذهب بونج أيضاً إلى حد جعل الكلام من الطبيعة أو هو يذهب إلى تطبيع الكلام إذا صح هذا التعبير . وهو يفعل ذلك بأن يحيله إلى إحدى افرازات الحيوان البشرى أو يحيله إلى لعاب مشابه للعاب القواقع . « وأن اللعاب الحقيقى المشترك للافقريات البشرية هو الكلام » . أو يقول « أيتها اللافقريات ذات الشكل غير المكتمل . . يا ملايين النمل . . لم يعد لكم مأوى سوى بخار دمائكم الحقيقية المشترك وهو الكلام .

ويعتبر بونج الكلام قوقعة حقيقية تغلفنا وتحمى عرينا . انه قوقعة قمنا بافرازها بحجم أجسامنا الرخوة . وهو يعد نسيج الكلمات وجوداً حقيقاً يمكن تحسسه ويرى الكلمات من حوله ومن حولنا . ولكن هذا المفهوم الموضوعى المادى الصارم للحديث هو فى نفس الوقت تأييد للغة بغير تحفظ . وبونج انسانى النزعة . ولما كان الإنسان يكون انساناً بالكلام يقوم بونج بالكلام من أجل خدمة ما يتصل بالإنسانية . وذلك هو الأصل المعترف به لميله ككاتب . « لا أدرى لماذا اتعشم أن الإنسان بدلا من أن يبنى هذه النصب التذكارية الضخمة التى لا تقوم دليلا إلا على عدم التناسب القبيح فى خياله وفى جسده .. أقول أتعشم أن يقوم الإنسان بدلا من ذلك بالاهتمام بأن يخلق لنفسه على

مدى الأجيال مسكنا لا يكبر جسمه بكثير وأن تكون كل خيالاته وأسبابه لذلك مفهومة على أنه يستخدم هناك عبقريته فى تعادلية التركيب لا فى عدم التناسب... ومن وجهة النظر هذه يعجبنى خصوصاً بعض الكتاب بالذات وبعض الموسيقيين المتزنين . . . . ويعجبنى الكتاب أكثر من سواهم لأن نصبهم التذكارى قد شيده الافراز الحقيقى المشترك للانسان اللافقرى . . . »

ليكن الغرض إذن خدمة ما يتصل بالإنسان عن طريق الكلام . ولكن يجب أيضاً أن تكون الكلمات معدة لذلك . ويمثل بونج نفس الجيل الذى ينتمى إليه باران . وهو يقاسمه هذا المفهوم المادى الخاص باللغة والذى يرفض تمييز الفكرة من الفعل . وقد عرف مثله عقب حرب ١٩١٨ ذلك التحدى المفاجىء نحو الحديث الذى كان يمثل خيبة أمل مرة . وقد شرحت أسباب ذلك فى موضع آخر . ويبدو أن التاريخ سيسجل فى وقت متأخر « أزمة لغوية » بين السنوات ١٨ و ٣٠ . وقد مهد الطرق لهذه الأزمة كل من أبحاث الرمزية وأزمة العلوم المعروفة ونظرية الأسمية العلمية والنقد البرجسونى . بيد أنه كان ينقص شباب ما بعد الحرب حوافز أكثر صلابة . لقد ظهر عدم الرضا العنيف لدى المسرحين من خدمات الجيش كما ظهر عدم تكيفهم . وحدثت الثورة الروسية وانتشر الاضطراب الثورى فى كل مكان تقريبـــاً فوق القارة الأوروبية . وإلى جانب الحقائق الجديدة الغامضة التى ظهرت كنصف بشر ونصف سمك ظهر هبوط مترنح للأسعار فى الكلمات القديمة التى لم تقو تماماً على تسمية هذه الحقائق بينما حال غموض صور الوجود هـــذه دون اختراع تسميات جديدة لها . ولكن لم يكن متاحاً لكل الساخطين على أى حال أن يصوبوا غضبهم نحو اللغة . كان ينبغى لذلك أن تعزى إلى اللغة أولا قيمة خاصة . وكان ذلك شأن بونج وباران . ولم يقلق الذين اعتقدوا القدرة على انتزاع الأفكار من الكلمات قلقاً كبيراً أو لعلهم صرفوا طاقتهم الثورية إلى

مجال آخر . أما بونج وباران فقد عرفا الإنسان مقدماً بواسطة الكلام . ولكنهما وقعا فى المصيدة كالفئران لأن الكلام لم يكن يساوى شيئاً . ويمكن أن نقول فى هذه الحالة حقاً انهما قد يئسا لأن موقفهما كان لا يسمح لهما بأى أمل . ومعروف أن باران قد انتابه صمت كان يتوارى دائماً ، فانتقل إلى أقاصى التطرف الإرهابى وعاد إلى بلاغة دقيقة . اما بونج فقد اختار طريقاً أكثر إلتواء .

إن ما يأخذه على اللغة هو انها قبل كل شىء انعكاس لتنظيم اجتماعى يمقته . « لا شك أن أول حافز لنا كان القرف مما فرضوا علينا التفكير فيه أو قوله » . وبهذا المعنى كان يأسه أقل شمولا من يأس باران . وبينما كان باران يعتقد أن اللغة رذيلة أزلية كان بونج ذا تفاؤل طبيعى يدفعه إلى مواجهة الأقوال كما لو كانت صورة مجتمعنا قد غرست الرذيلة فيها . « ولا نستقبحن الأقوال نفسها ما دام من المسلم به أنها قد ألفت العادات التى تحكمت فى الأفواه العفنة . ومن الضرورى أن تتوفر شجاعة معينة من أجل أن يقرر المرء الكتابة فضلا عن الكلام » .

ويقول : « هذه المجبات من عربات النقل والسيارات وهذه الأحياء التى لم تعد تأوى أحداً ولكن تحوى فقط بضائع وأضابير الشركات التى تقوم بنقلها . . هذه الحكومات من رجال الأعمال والتجار ولا بأس منها إذا لم يدعنا أحد إلى الاشتراك فيها . . . وا أسفاه ! يبلغ الأمر منتهى الشناعة حين يتكلم هذا النظام القذر نفسه داخل نفوسنا . لأننا لا نملك كلمات أخرى ولا كلمات كبيرة أخرى (أو عبارات أى أفكار أخرى) سوى تلك التى يأتى بها الاستخدام اليومى فى هذا العالم الخشن منذ الأزل للعهر والفجور .

وهكذا نراه لا يتعلق حقاً باللغة وإنما باللغة « على نحو ما نتكلمها » . وكذلك

شاء حقاً الاحتفاظ بالصمت . وهو يواجــه الشعر كشاعر كما لو كان يواجه مشروعاً عاماً لغسل أوساخ اللغة على نحو ما يستطيع الثورى بطريقة ما أن يواجه غسل أوساخ المجتمع . وعند بونج المملاق واحد : « لن اثب اطلاقاً إلا مع النثر الثورى أو مع الشاعر » .

ولــكنه إذا لم يكتشف فى اللغة تلك الاستجابة من حيث المبدأ أو ذلك التناقض الصورى الذى رآه باران فيها فإنه لا يحسد على وضعه أول الأمر . لأنه طالما أنه لا يبغى سكوتاً وما دام الصمت مجرد كلمة . . كلمة بغير جدوى . . كلمة قد تــكون مصيدة . . فهو لا يملك إذن سوى كلمات يعقتها كيما يسمع الناس صوته . ما العمل ؟ يتبنى بونج فى أول الأمر الحل السلبى الذى قدمه إليه السيرياليون أو فوق الواقعيين . وهذا الحل هو هدم الــكلمات بالــكلمات «لنسخر من الأقوال بواسطة المصيبة أى بالانتهاك البسيط لها » المسألة إجمالا مسألة هبوط جذرى للأسعار . وهذه هى سياسة الأسوأ . لكن ماذا يمكن أن ينشأ عن ذلك من نتائج . أصحيح أننا نقيم الصمت بذلك ؟ ألا شك فى أننا نريد بذلك الــكلام « كى لا نقول شيئاً » . ولــكن هل هى الــكلمات التى نهدمها فى الواقع ؟ ألا نتابع الحركة المطمعة بتلك الأفواه العفنة التى نحتقرها . . . ألا نطرد من الــكلمات معانيها الخاصة . . . ألن نجد أنفسنا وسط كارثة وفى تعادل مطلق بين كل الأسماء ومضطرين مع ذلك إلىّ الــكلام ؟ على أى حال لم يكن فرانسيس بونج عنيداً فى هذه المحاولة . وكانت عبقريته تسوقه إلى غير ذلك لقد شغل نفسه بانتزاع الــكلمات من أولئك الذين كانوا يسيئون استخدامها وبمحاولة إعطاء ثقة جديدة للأقوال . وقد تبنى منذ سنة ١٩١٩ حلا يعتمد على عدم كمال الفعل :

« إلىّ بالنجدة أيتها الضرورة القدسية فى عـــدم الــكمال . . ويا أيها

الحضور القدسي لعدم التمام والرذيلة والموت فى الكتابات . وليسمح خلاف الأصل أو المعنى للألفاظ باستقراء جديد لما هو إنسانى بين العلامات المنفصلة عنه والأكثر نضباً وإدعاء وتصدراً . ولتكن كل التجريدات مستهلكة داخلياً واتذب من أثر الحرارة الخفية للرذيلة . . تلك الحرارة التى يولدها الزمن والموت وعيوب العبقرية » .

وما يعيبه على الكلمة هو انطباقها تماماً على دلالتها الأكثر ابتذالا وكونها مضبوطة وفقيرة معاً . ولكنه بالنظر فيها بطريقة أفضل يتبين فيها تمويهات وتذويبات وتفككات ومعانى شيطانية الإنبات وبعد خفى غير مفيد صنعه كل من التاريخ وغباء اولئك الذين استخدموه . ألا يوجد فى هذا العمق المجهول عناصر تبعث الشباب فى الألفاظ ؟ ليس ما يدعو إلى الإلحاح كما فعل فاليرى حول معانيها الاشتقاقية من اجل بعث النضارة فيها ولا إلى اكتشاف وجه ذاتى لها كما فعل ليريس كى تتهيأ لنا بطريقة أكثر تأكيداً . بل يجب أن ننظر إليها بعينى رامبو اللتين نظر بهما إلى لوحات التصوير البلهاء وأن نمسك بها فى نفس اللحظة التى تعوج فيها ابتكارات الإنسان وتحدب وتفلت من الإنسان بواسطة كيائية دلالاتها السرية . أو بعبارة موجزة يجب مفاجأتها وتملكها فى الوقت الذى تصير فيه أشياء . أو بما أن الكلمة الأكثر إنسانية والأكثر تداولا على الدوام هى دائماً شيء على وجه معين يجب السعى الحثيث من أجل الإمساك بكل الكلمات بمعانيها فى ماديتها الغريبة وبعبثها ذى الدلالة وبحالتها وبقية حسابها الذى يملأها . وفكرة (الكلمة — الشيء) تبدو لى أساسية لديه . فهو لا يزال حتى اليوم تراوده مادية الكلمة .

« أيتها الآثار الإنسانية على بعد ذراع . . أيتها الأصوات الأصيلة وتذكارات طفولة الفن . . أيتها السجايا والأشياء ذات الأسرار القابلة للمس

محاستين اثنتين فقط . . أريد أن أجملك محبوبة من أجل نفسى أكثر مما لأجل دلالتك. فى النهاية سأرفعك إلى حالة أكثر نبلا من مجرد التمييزات البسيطة» هكذا قال سنة ١٩١٩ . وهنا فى « تشيع الأشياء » وهو أحدث مؤلفاته يعود إلى ذلك التشبيه للكلمات بالقوقعة التى يفرزها الإنسان وينتشى لتصور القواقع مفرغة بعد اختفاء عنصرنا بين أيادى عناصر أخرى من التى ستنظر إليها كما ننظر نحن إلى القواقع فوق الرمال .

« يا دار المطالعة الفسيحة قد تأوين بعد نهاية الجنس ضيوفا آخرين . . بعض القرود مثلا . . أو بعض العصافير أو بعض الكائنات العليا كما تحل حيوانات القشرة الصلبة محل الحيوانات الرخوة فى الطوق للولد » .

فالكلمة إذ تفلت على هذا النحو من الإنسان الذى أنتجها تصبح مطلقاً. والمثل الأعلى عند بونج هو أن تصبح مؤلفاته المكتوبة بالكلمات — الأشياء والتى ستتخطى نطاق عصرها ومن الجائز أن تتخطى نطاق نوعها أيضاً . . مثله الأعلى أن تصبح مؤلفاته تلك أشياء بدورها . هل نرى هنا مجرد نتيجة لموقف مادى حاسم ؟ لا اعتقد . ولكن يبدو لى أننى أعثر لدى بونج على رغبة مشتركة لدى كتاب ومصورين كثيرين فى عصره . وهى أن إبداعهم كان شيئاً على التحديد وعلى التخصيص طالما كان من إبداعهم .

ولكن بقى هذا المجهود من أجل تحويل معنى الألفاظ حتى ذلك الحين ثورة خالصة . وذلك لأن الدلالات التى تصلبت بعض الشىء والتى اكتشفت تحت قشرة الحس المشترك السطحية لم تكن تتجه بنفسها نحو الأشياء التى اختصت بها . كان لا بد أيضاً من مجهود رافض تماماً . فهل فهم بونج أنه من الضرورى أن يكون الثورى الحقيقى بناء ؟ هل فهم أن كثافة فقه اللغة فى الكلمات تخاطر بالبقاء بدون أى جدوى إذا لم نستخدم هذه الكثافة نفسها

بالدلالة والتحديد ؟ لقد أراد « أن يقترح على كل اقتحام المغاور الداخلية والارتحال وسط كثافة (الكلمات) . . . أن يقوم بتقويض شبيه بما تفعله الجرفة والحراث عندما تظهر فجأة ولأول مرة ملايين القطع والشذور والجذور والديدان والحشرات الصغيرة الدفينة [١] . »

ولكن بونج تنبه إلى أننا لا نستطيع أن نحفر الكلمات وقتاً طويلا على فراغ . ولعل هذا هو أهم جانب فى تفكيره . لقد حاد عن الأسلوبية الكبيرة لدى السيرياليين أو فوق الواقعيين الذى قام فى رأى الكثيرين على صدم الكلمات غير المرتبطة بأشياء بعضها ببعض ، ولم يتمكن من تجديد معانى الكلمات وحك أصولها العميقة كلية إلا باستخدامها لتسمية أشياء أخرى . وهكذا تقتضى ثورة اللغة أن يصحبها تحول فى الانتباه حتى تكمل . لا بد من انتزاع أسلوب الحديث من استخدامه المبتذل ومن إرادة نظراتنا فى اتجاه الأشياء الجديدة ومن تأدية أصول كثافة الأشياء التى لا حصر لها بواسطة أصول كثافة فقه اللغة التى لا حصر لها » .

ما هى هذه الأشياء الجديدة إذن ؟ يقوم عنوان مجموعة بونج بإرشادنا . الأشياء موجودة . ولا بد من التشيع من أجلها بل لا بد من التشيع لها . ولهذا نترك إذن الأحاديث الإنسانية إلى حد بعيد كيما نأخذ فى الكلام عن الأشياء التى يختص بها التشيع [٢] . والأشياء هى غير الإنسانى . على أى حال هناك

---

(١) يتعلق هذا النص الذى أوردناه بالأشياء لا بالكلمات . ولكن السياق الذى ينشىء توازنا كاملا بين كثافة الكلمات وكثافة الأشياء يخول لنا الحق هنا فى استبدال الكلمة بالشىء .

(٢) نستطيع ان نرى فى العنوان ذى الدلالة الثلاثية غير المميزة كيف ينزع بونج الى استخدام الكثافة فقه اللغوية للكلمات . فثمة تشيع للاشياء ضد الناس وتشيع لرأيه عن وجودها (ضد المثالية التى تحيل العالم إلى امتثالات) وخلق تشيع حسى من ذلك كله .

معنيان لغير الإنسانى . إذا تصفحت كتاب بونج وجدت أنه يكتب عن الحصى والرغوة التى أتعرف عليها مختاراً كأشياء . ولكنه يكتب أيضاً عن السيجارة تلك الأداة الإنسانية القوية وعن الأم الشابة أى المرأة وعن معلم الرياضة وهو رجل وعن مطعم ليمينيه وهو هيئة اجتماعية . وعلى الرغم من ذلك لو قرأت المقطوعات التى تتعلق بالأشياء الأخيرة هذه رأيت كيف أن معلم الرياضة :

« أكثر توردا من الطبيعة وأقل استقامة من الفرد يشب إلى الأجهزة وقد تملكه نشاط جم . ويحاول الاستفسار من الهواء بالجزء الرئيسى من جسده المقيد فى الحبل المعقود كما لو تستفسر الدودة من طينتها .

« وليخلص من ذلك يسقط من العقد كدودة القز ولكنه يشب فوق رجلين . . . »

وحينئذ ألاحظ المجهود الذى يبذله بونج ليحذف مزايا الرأس وهو العضو الأكثر إنسانية فى الإنسان . وبالنسبة إلينا نحن ، يمثل الرأس الروح أو جزءاً صغيراً من الروح التى تتأرجح فوق ياقة العنق وتنشىء طائفة متميزة . بيد أن بونج يعيد انتماءها إلى الجسد ولا يسميها رأساً ولا وجهاً ولا محياً منذ ذلك الحين . فهذه الكلمات مثقلة بالمعنى الإنسانى ومحملة بالابتسامات والبكاء وتقطيب الحواجب . إنما يسميها رئاسة الجسد . وإذا قارن جسم معلم الرياضة بالدودة فذلك من أجل حذف الفروق بين الأعضاء بأن يفرض علينا صورة الحيوان الأكثر ملساً والأقل تميزاً فى أعضائه حتى لا يصبح الرأس سوى حركة استفسار فى أعلى طبقة من طبقات الدوديات . ورغم ذلك يكمن فن الوصف فى ان بونج يعرض معلم الرياضة أمامنا كما لو كان يمثل النوع الحيوانى . وهو يقوم بوصفه كما يصف بيفون الحصان أو الزرافة . وما يمكن الحصول

عليه بالتعب والجهد يعطينا هو إياه كما لو كان خاصة خلقية للنوع . فهو يقول مثلا : « أقل استقامة من القرد » . وتكفى هذه الكلمات لكى تتحول هذه الاستقامة المكتسبة إلى نوع من الهبة الفطرية . وهو يفك فى النهاية رقم الفنان فى سلسلة من السلوك التى جمدتها الوراثة والتى تتوالى فى نظام رتيب خال من المعنى .

وخذ مثلا الأم الشابة :

« ويستطيل الوجه قليلا فى ميله غالباً على الصدر . وإذا ارتفعت العيون المنخفضة بانتباه على شىء قريب فى بعض الأحيان بدت زائغة قليلا . وتظهر منها نظرة مليئة بالثقة ولكن مع نشدان التتابع . وتتقوس الأذرع والأيدى وتتقوى . وتجلس السيقان النحيلة جداً والضعيفة جداً عن طيب خاطر بينما تصاعد الركب والبطن الداكنة المنتفخة لاتزال ذات حساسية كبيرة . ويتكيف مراق البطن مع السكون ومع الليل تحت الأغطية .

« . . ولكن سرعان ما يتصاعد هذا الجسد الكبير بأكمله إلى التحول واقفاً » .

هاهنا تنعزل الأعضاء بعضها عن بعض ويمضى كل منها لنفسه فى حياة متباطئة . وتتلاشى الوحدة الإنسانية بحيث نواجه شعباً بحرياً لا امرأة . ثم يتجمع كل شىء فى السطور الأخيرة . ولكن هذا من أجل تكوين جسم كبير أعمى وليس من أجل تكوين شخص .

تلك إذن أم أسرة ولاعب عقلة وقد تصلبا . انهما اشياء ، وكان كافياً اعتبارهما بغير هذا التشيع الإنسانى الذى يحمل علامات الوجوه والحركات الإنسانية للحصول على هذه النتيجة . ولم تلصق فى ظهورها اللافتات التقليدية

« فوق » و « تحت » ولم يفترض لهما ضميران ولم ينظر إليهما بوصفهما عرائس السحرة . أو بعبارة موجـــــزة لقد خضعا لنظرات سلوكية . وفجأة ها هما يعودان إلى الطبيعة . أمام معلم الرياضة فيستحيل بين القرد والسنجاب إلى إنتاج طبيعى أمام الأم الشابة فهى من الثدييات العليا التى وضعت .

وقد فهمنا الآن ان أى شىء يظهر كشىء بمجرد اعتنائنا بتعريته من دلالاته الإنسانية إلى حد زائد والتى قمنا أول الأمر بتحليلها . وفى الحق يبدو المشروع ذا طموح كبير : إذ كيف استطيع أنا أن أفاجىء الطبيعة بغير ناس مع إنى إنسان ؟ لقد عرفت فتاة صغيرة غادرت حديقتها فى جلبة ثم عادت بعد ذلك إليها فى خطوات الذئب « لترى كيف كانت عندما لم تعد هناك » . ولـكن ليس بونج إلى هذا الحد من السذاجة . إنه يعرف جيداً أن مشروعه من أجل بلوغ الشىء عارياً ليس سوى مثل أعلى .

« لابد من العودة إلى زهرة الميموزا نفسها (ذلك الوهم الرقيق !) الآن.. أو إذا شئنا إلى زهرة الميموزا بدونى » .

ويكتب فى مناسبة أخرى أنه يتعشم « وصف (الأشياء) من وجهة نظرها الخاصة . بيد أن هذا غاية أو كال مستحيل ... توجد دائماً علاقةفى الإنسان . . الأشياء هى التى تتحدث فيما بينها ولـكن الناس هم الذين يتـكلمون فيما بينهم عن الأشياء ولا نستطيع بحال أن نخرج من الإنسان » .

ولابد أن نجد أنفسنا بتقريبات أكثر فأكثر تحديداً . وما يتاح لنا فى الحال هو تعرية الأشياء من دلالاتها العلمية . وعندما يتكلم بونج عن الحصى يقول :

« إذا قورن بأصغر حصوة يمكننا أن نقول انه يمثل الحجر الذى لايزال

متوحشاً أو الذى يستأنس بعد طرق المكان الذى نعثر عليه فيه لأن الإنسان أيضاً لم يعتد استخدامه استخداماً عملياً .

« ولا تزال أمامه بعض أيام بلا دلالة فى أى نظام عملى بالعالم ، فلننتهز فرصة فضائله » .

ما هى فى الواقع هذه « الدلالات العملية » مالم تكن انعكاساً على أشياء هذا النظام الاجتماعى الذى يحتقره بونج ؟ فالحصوة تحيل إلى حشائش العشب وهذه تحيل إلى المنزل وهذا إلى المدينة . وهاك من جديد :

« كل عربات النقل الخشنة تلك التى تمر فينا . وهذه للصانع ومراكز الصناعة والحلات وللمسارح والنصب التذكارية الأهلية التى تقوم بتكوين أكثر من مجرد الزخرفة لحياتنا ... »

يوجد إذن لدى بونج أولا رفض للتواطؤ . فهو يجد فى نفسه الكلمات الدنسة الجاهزة ويجد خارج نفسه أشياء مستأنسة حقيرة . وبحركة واحدة يسعى لتخليص الكلمات من إنسانيتها بالبحث تحت معناها السطحى عن كثافتها الفقه لغوية ولتخليص الأشياء من إنسانيتها بحك دهان دلالاتها النفعية. وهذا يعنى أنه من الضرورى أن نعود إلى الشىء مادمنا قد حذفنا فى ذاته مايسميه «باتاى» المشروع وترتكز هذه المحاولة على مصادرة فلسفية سأحاول رفع النقاب عنها الآن . إن للوجود فى عالم هيدجر هو أولا أداة . ولكى يرى فى نفسه الشىء أو الشىء الزمانى المكانى يتفق أن يجرب على نفسه الحياد . وتتوقف ثم نقيم مشروعاً للتوقف عن كل مشروع ونظل فى موقف « مجرد الإقامة بجانب .. » عندئذ يظهر الشىء الذى لا يعدو أن يكون مظهراً ثانوياً للأداة وهو مظهر يقيم نفسه فى آخر الأمر على الأداتية وكذلك تظهر الطبيعة كمجموعة من الأشياء الجامدة . ولكن حركة بونج عكسية : عنده يوجد الشىء أولا

فى عزلته غير الإنسانية . والإنسان هو الشىء الذى يحيل الأشياء إلى أدوات . وسيكون كافياً إذن أن نسكت هذا الصوت الاجتماعى العملى فى ذاته كما يرفع الشىء النقاب عن نفسه فى حقيقته الأزلية والزمانية . ويوحى بونج هنا عن نفسه بأنه غير براجماتيكى لأنه يرفض فكرة أن الإنسان بفعله يقارن قبلياً بين معناه وبين الحقيقة . فحدسه الأول هو حدس السكون للمعطى . ويكتب : « يجب أولا أن أعترف بميل جذاب تماماً وطويل وذى خصائص معبرة ولا يقاوم بالنسبة إلى روحى » .

« ليس هو إعطاء العالم أو إعطاء مجموعة الأشياء التى أراها أو التى ادركها بناظرى ـ كما يفعل أغلب الفلاسفة وكما هو معقول بلا شك ـ صورة الفلك الكبير أو اللؤلؤة الكبيرة الرخوة الغائمة أو المحاطة بالضباب أو على العكس من ذلك صورة اللؤلؤة الكبيرة الرائقة فى صفاء البلور التى قال عنها أحدهم أن مركزها فى كل مكان ومحيطها لا مكان له . . ليس هو ذلك إذن وإنما هو بطريقة قهرية وبالتناوب صورة الأشياء الأكثر خصوصية والأكثر خروجاً على التناسق وذات الشهرة الاحتمالية . وليس فقط الصورة وإنما كل الخصائص الذاتية .. كغصن الزنزلخت مثلا أو كالجمبرى ...» .

وإذا أحب كل زهرة وكل حيوان بما يكفى لإعطاء صورته ووجوده إلى السكون بالتناوب فإن وجود هذا العالم على الأقل لا يسبب أى شك لديه . فهو يعتقد على الأقل أنه من المعقول إدراك هذا العالم على ضوء الملامح التى منحتها إياه الواقعية الاعتقادية منذ عشرين قرناً . وفى هذا العالم الجامد من الزنزلخت والجمبرى أو الفلك المحاط بالضباب يجد الإنسان نفسه شيئاً بين الأشياء . ونحن نجد إذن فى هذا المفهوم الذى يكاد يبلغ حد السذاجة تأكيداً للمادية العلمية . أى أن يكون للموضوع أفضلية على الذات . ولكن الوجود يسبق المعرفة

إلى الوجود . وبذلك تختلط المصادر الأولية عند بونج بتلك التى تنتمى إلى العلم. لقد بدأ بونج مثل كثيرين من الكتاب والفنانين فى عصره بنوع من الشك المنهجى . ولكنه رفض أن يضع العلم نفسه موضع الشك . ولعل هذا الحذف من ناحيته سيكون سبباً فيما بعد للدور الخبيث الذى سيلعبه فى فكره .

غير أننا فى هذه اللحظة اكتشفنا غايتنا وموضوعنا . هو فى النهاية هذا العالم بما فى ذلك الإنسان .

« أود أن أقوم بتأليف كتاب مثل كتاب عن الأشياء الطبيعية . ونحن نرى هنا جيداً اختلافه عن الشعراء المعاصرين . إننى لا أريد تأليف أشعار ولكن علماً واحداً لتكوين المخلوقات » .

لماذا تتقدم علوم تكوين المخلوقات اليوم فى مقطوعات مقتطعة ؟ ذلك أنه يجب إنشاء حروف الكتابة الأولى :

« إن ثراء العبارات المحتواة فى أقل شىء كبير إلى حد أننى لا أبصر بعد شيئاً آخر سوى الأكثر بساطة : حجرة وعشبة ونار وقطعة من الخشب وقطعة من اللحم » .

حينئذ ليس فى الأمر الآن ما يدعو إلى كتابة علم تكوين المخلوقات بقدر ما يدعو إلى كتابة نوع من الخصائصية الكونية عن طريق تعيين الكائنات الأولية التى تستطيع بالتالى أن تتشابك لإيجاد كائنات أكثر تعقيداً . يوجد إذن لدى بونج بساطة مطلقة وتعقيد مطلق . فهو لم تمسسه فكرة أن الأشياء كلها بسيطة تماماً أو معقدة إلى مالا نهاية وفقاً لوجهة النظر التى نتخذها . فمثلا هاك حدث بسيط تماماً : رجل يشعل سيجارة . ولكن على شرط أن اعتبر هذا الرجل مع سيجارته مثل شمول واحد معبر . أى أن أقرر هنا ظهور الجشتالط أو البناء الشكلى . ولكن إذا كنت أعمى بإرادتى عن هذه الصورة

التركيبية فسأظل أتعامل مع قدر من اللحم والعظم والأعصاب وسأضطر إلى اختيار قطع بسيطة وفى متناول الوصف نسبيا فى هـذه الجزارة . وهذا هو ما يفعله بونج . بيد أننى أسأله : هذه الوحدة التى يرفضها بشأن الدخن . . لماذا يهبها إلى عظمة الفخذ أو إلى عضلة الكتف ؟ سنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى .

ها نحن أولاء بالريف. لقد انزلق الريف وسط المدينة . فالكرنبة بالحديقة والحصاة على الساحل الرملى وسيارة النقل فى الميدان والسيجارة فى المطفأة أو مزروغة فى أحد الأفواه . . كل هذا واحد طالما أننا مجردون من المشروع . والأشياء هنالك تنتظر . وما نلاحظ أولا هو أنها تتطلب تعبيراً . فهذه هى : التطلبات الخرساء التى تقوم بها من أجل الكلام باسمها وبقيمتها ومن أجلها نفسها خارج قيمتها المعتادة للدلالة بدون اختيار ومع ذلك بوزن هو وزنها الخاص بها » .

لابد من فهم هذه العبارة حرفياً . ليس هنا صيغة شاعر يريد أن يحدد خصائص الدعوات التى تلقيها إلينا أكثر ذكرياتنا غموضاً وغوصاً . ها هنا حدس مباشر ليونج القدر النظرى فيه ضئيل جداً . وهو يعود إليه بإلحاح فى التشيع للأشياء وخاصة خلال الصفحات الرائعة التى خص بها الإنبات :

« الأشجار . . تطلق أقوالها كوجة أو مثل قيء أخضر . أنها تحاول أن تأتى باعشوشاب كامل من الأقوال . . . انها تلقى أو تعتقد على الأقل أنها تلقى بأية أقوال وتلقى بسيقان حتى توقف فيها أيضاً الأقوال . . انها تعتقد فى إمكان أن تقول كل شيء وأن تغطى العالم تماماً بالأقوال المنوعة : ولا تقول سوى « أشجار » . . . ورقة الشجر هى هى دائماً وكذلك نفس طريقة بسطها ونفس الحد دائماً وكذلك الأوراق متناسبة مع نفسها ومعلقة فى تناسب دائماً .

ولن يستطيع إيقافها على العموم إلا هذه الملاحظة للفاجئة : لن يخرج الشجر من كونه شجراً إلا بوسائل الشجر » (ص ٢٦ من كتاب : القشيع للأشياء) .

وهذا هو ما يقوم بشرحه مرة أخرى بعد ذلك بهذه الألفاظ :

« انها لا تعدو أن تكون إرادة تعبير . وليس لديها ما تخفيه عن نفسها ولا تستطيع الاحتفاظ بأية فكرة سرية وهى تبسط نفسها تماماً فى أمانة وبدون تقييد . . . وكل إرادة للتعبير من قبلها عاجزة جنسياً اللهم إلا على إنماء جسمها كما لو كانت كل رغبة من رغباتنا تكلفنا مع ذلك بالالتزام بأن يغذى ويعول عضواً بديناً إضافياً . وتلك مضاعفات جهنمية للجوهر عند كل فكرة »(نفس المرجع السابق ص ٦٣ — ٦٥) .

ولا أعتقد أن أحداً بلغ أكثر من ذلك فى الخوف من وجود الأشياء . ليس هذا هو مجال المادية والمثالية . فنحن هنا بعيدون جداً عن النظريات فى قلب الأشياء نفسها وفجأة نراها كما لو كانت أفكاراً معجونة بموضوعاتها الخاصة بها . وكما لو كانت هذه الفكرة التى انطلقت لتصبح كرسياً تجمدت فجأة من الوراء إلى الأمام وصارت كرسياً . إذا نظرنا إلى الطبيعة من وجهة نظر الفكرة لا يمكننا أن نتخلص من هذا الحصر العقلى : عدم تميز الإمكان من الواقع كما يتمثل بدرجة أقل فى حلم النائم وهو خاصة الوجود فى ذاته . والواقع أن الإثبات هو دائماً إثبات لشىء ما . أى أن الفعل المثبت يتميز من الشىء المثبت. ولكن إذا افترضنا إثباتاً يملأ المثبت فيه القائم بالإثبات ويمتزج به فإن هذا الإثبات لا يمكنه أن يثبت نفسه سواء بالملاء الزائد أو يتضمن الحاوى للمحتوى تضمناً مباشراً . وهكذا يكون الوجود متكثفاً مع نفسه لأنه على التحديد ممتلىء بنفسه . وإذا شاء أن يأخذ على نفسه نظرة انعكاسية فما هى تلك النظرة عن الورقة أو عن الغصن تتكشف فى نفسها بدورها .. أنها شىء . تلك

هى مسحة الطبيعة التى ندركها حينما ننظر إليها فى صمت : أنها لغة متحجرة ومن هنا يأتى هذا الشعور بالواجب الذى يحس به بونج نحوها : أن يبين من أجلها .

غير أن محاولات بونج تختلف إختلافاً عميقاً عن الإبانة الخاصة بأندريه جيد . فعندما يقوم جيد بالإبانة يريد فى نفس الوقت أن يخيط الطبيعة وأن يعيد ضم لحمتها وأن يجعلها تعيش فى النهاية فى مستوى الاكتمال الجمالى بحيث تتحقق المفارقة التى نص عليها أوسكار وايلد حين قال : « الطبيعة تقليد للفن » . فالإبانة عند جيد بالنسبة إلى موضوعها مثل الدائرة الهندسية بالنسبة إلى الدوائر فى الطبيعة . ويريد بونج فقط أن يعير لغته إلى كل هذه الأقوال الغائصة فى الرمال والمطلية بالغراء والتى تبزغ من حوله من الأرض ومن الهواء ومن الماء . فما العمل ؟

لا بد أولا من العودة إلى ذلك الموقف الساذج العزيز على كل الفلسفات الراديكالية وعلى كل من ديكارت وبرجسون وهوسرل : « يجب أن أتظاهر بأنى لا أعرف شيئاً » .

« فلا خذ فى اعتبار الحالة الحاضرة للعلوم: توجد مكتبات كاملة عن كل جزء منها . . . فهل يجب إذن أن أبدأ بقراءتها وبتعلمها ؟ لن تكفى أعمار عديدة من أجل ذلك . لقد ضعنا وسط المساحة والكمية الهائلتين للمعارف المحصلة فى كل علم ووسط العدد المتزايد للعلوم . وأفضل جانب نؤازره هو إذن اعتبار كل الأشياء كما لو لم تكن معروفة والقيام بالنزهة أو الإسترخاء فى ظل الغابة أو فوق العشب والشروع فى كل شىء من نقطة ابتدائه » .

وهكذا يطبق بونج دون أن يعرف تلك البديهة التى تكمن فى أصول فلسفة الظاهرات أو الفينومينولوجيا كلها : « إلى الأشياء نفسها »

(An die Sachen selbst) وطريقة أدائه هى الحب . ذلك الحب الذى لا يحمل رغبة أو حمية أو وجدانا وإنما هو قبول شامل واحترام شامل . « وتطبيق تام. لعدم إحراج الشىء » وتكيف كامل ومفصل « بحيث تعالج أقوالك إلى الأبد العالم كله كما يعالجه هذا الشىء بالمحل الذى يشغله وبمشابهاته وبأوصافه .. » باختصار ينبغى ملاحظة الحصاة على شاطىء البحر أقل مما ينبغى الاستقرار فى قلبها ورؤية العالم بعينيها . وذلك على نحو ما يفعل مؤلف القصة الذى ينساب فى وعى أبطاله من أجل تصويرهم ويأخذ فى وصف الأشياء والناس على نحو ما تبدو .

فهذا الوضع من شأنه أن يسمح بفهم السبب الذى يسمى بونج مؤلفه من أجله علم تكوين المخلوقات بدلا من العلم الكونى . ذلك لأنه ليس ثمة وصف . سنجد قليلا جداً من هذه اللمحات الفجائية اللامعة التى تؤدى بها كاتبة مثل كوليت أو فيرجينيا وولف ظهور شىء بالضبط . فهو يتكلم عن السيجارة دون أن يقول كلمة عن الورق الأبيض الذى يغلفها ويتكلم عن الفراشة دون أن يذكر الرسومات التى تلون أجنحتها : فهو لا يهتم بالكيف وإنما بالوجود .

ويبدو له وجود كل شىء كمشروع وكمجرد مجهود للتعبير بل ولتعبير معين لدقة معينة فى النضوب والدهشة والكرم والسكون . وإذا زاوجنا هذا المجهود نفسه زيادة على الجانب المظهرى فى الشىء نكون قد بلغنا وجوده. وينشأ عن ذلك هذا المقال فى المنهج .

« يكمن سر السعادة كله للمتأمل فى رفضه اعتبار اكتساح الأشياء لشخصيته شراً . ولنتحاشى بلوغ ذلك مرحلة التصوف : يجب أولا عمل حساب دقيق أى بوضوح لكل شىء من الأشياء التى جعل منها موضوعاً لتأمله .

ويجب ثانياً تغيير موضوع التأمل غالباً بما يفي بالحاجة والاحتفاظ عموماً بمقياس معين . ولكن أهم شيء بالنسبة إلى صحة التأمل هي التعيين الأسمى لكل الكيفيات التي يكتشفها شيئاً فشيئاً . ولا يجب أن تستفزه الصفات التي تستفزه إلى ما هو أبعد من التعبير الدقيق المضبوط » .

وها نحن أولاء نعود إلى التسمية التي بدأنا منها والتي تبدو هنا كثمرين لفضيلة اليونان الأقدمين في الإتزان . ومع ذلك فلنحدد تماماً ما نقوله : عند بونج إذا كان الإنسان يقوم بالتسمية فليس ذلك بقصد أن يثبت فقط على صورة فكرة ما من شأنه أن يغامر دائماً بالانحطاط على صورة وجد . إذ أن كل شيء في نهاية الأمر يبدأ وينتهي عنده بالأقوال . فهو إذ يقوم بالتسمية يملأ مقاليده كانسان :

« الفعل هو الله . . ليس ثمة سوى الفعل . . أنا الفعل » .

وعلى ذلك يأخذ فرض الاسم قيمة الاحتفال الديني. أولا لأن هذا الفرض يقابل لحظة الاسترجاع . وبها ينسحب الإنسان المتحلل داخل الشيء ويستجمع نفسه ويستعيد وظيفته الإنسانية . ثم خصوصاً لأن الشيء كما رأيناه ينتظر اسمه بكل ما لديه من نشاط في التعبير غـــــير الناجح . ولذلك فإن التسمية فعل ميتافيزيقي ذو قيمة مطلقة . فالتسمية هي الاتحاد المتين الحاسم بين الإنسان والشيء لأن علة وجود الشيء هي استدعاء اسم ولأن وظيفة الرجل هي الكلام من أجل إعطاء الشيء اسماً . لهذا يستطيع بونج أن يكتب في موضوع « تحويل الأشياء بالكلام » :

« يمكن أن ينفذ إلى الموجة وإلى مجموعة منها ناقصة تغمر محتواها أو تتزوج على الأقل صورتها حتى مستوى معين . . يمكن أن ينفذ بتأثير الانتظار والنظام

ونوع من الانتباه من نفس الطبيعة أيضاً ما من شأنه أن يحدد أوقات تبديلها وتحويلها وأعنى به الكلام .

« فالكلام يمثل إذن بالنسبة إلى أشياء الروح حالة شدتها وصعوبتها أو طريقتها فى البقاء عمودية خارج وعائها . إذا فهمنا هذا مرة سنجد الفراغ والمتعة لدراسة كيفياتها فى الحذف بهدوء ودقة .

« وأهم ما يلاحظ ويقفز إلى العينين هو نوع من الفيضان ومن زيادة حجم الثلج بالنسبة إلى الموجة والقطعة المكسورة بذاتها من الوعاء الذى كان شكلا لا غنى عنه إلى عهد قريب »[1] .

وهذا يعنى أن الفكرة تصير شيئاً وتخترق سبيلها إلى مجال الروح الموضوعية بواسطة الفعل نفسه الذى يعطى إلى الشىء اسمه . ولا ينبغى أيضاً اعطاء الاسم فقط بل عمل قصيدة شعرية . وبهذا يقصد بونج مؤلفاً خاصاً يستبعد الغنائية بصرامة . فبعد التلمسات والتقريبات التى وفرت له الأسماء والصفات الملائمة للشىء يجب التقاطها وتجميعها فى كل تركيبى بطريقة معينة بحيث يقوم تنظيم الفعل نفسه داخل هذا الكل بأداء ظهور الشىء تماماً فى العالم ونطقه الداخلى . وهاك هو ما يسميه بونج قصيدة الشعر .

ولا شك فى أن ذلك ليس الشىء نفسه تماماً كما رأينا وانه يحفظ علاقته بالإنسان : « والا فكل شعر سيعجب الجميع وسيعجب كلا على حدة . . سيعجب الجميع وفى كل لحظة كما تعجب وتدهش الأشياء الحواس نفسها » ولكن « على الأقل بعجن الكلمات وعدم توفيرها الأولى .. الخ . . » يجب اعطاء تاثير العبارة الحكمية الجديدة التى تنتج أثر الدهشة والجدة فى الأشياء الحسية نفسها » .

ولكن تكون هذه القصيدة الشعرية مجرد نسخة من الشىء بل الشىء

نفسه بسبب وحدة الـكلمات العميقة فى ذاتها على وجــــه الدقة بسبب بنائها التركيبى والتصاق اجزائها جميعاً .

« لا يجب أن يقترح الشاعر قط فـكرة ولـكن شيئاً، أى انه حتى بالنسبه إلى الفـكر يجب أن يجعل الشىء ذا وضع معين .

« فالشعر شىء يقترح على الأنسان لمتعته ويعد ويوضع وضعاً خاصاً من أجله . . . » .

وهاهنا نعثر على ذلك الاتجاه العام فى آداب وتصوير القرن العشرين . فهو اتجاه يريد أن تـكون للوحة مثلا طبيعة خاصة بها وحدها وألا تـكون ترجمة ولو حرة للطبيعة . ولـكن يجب أن تفهمه جيداً . فها هنا يكون الشكل نفسه فى كثافته شيئا . ويظل المحتوى حركة عميقة للشىء موضوع التسمية . ومهما يكن الأمر فإن القصيدة بمجرد انتهائها تستعيد وحدة العـالم بناءها . لـكل شىء تعبير على نحو من الأنحاء ما دامت الأشياء فى ذاتها تتجه نحو الفعل كما تتجه الطبيعة فى مفهومها الأرسطى نحو الله . كل شىء يعبر ويعبر عن نفسه ويسعى إلى التعبير عن نفســـه وكذلك التسمية — ذلك الفعـل الاكثر إنسانية — هى أيضاً وفاق تـام بين الإنسان والـكون . ولـكن كل شىء ، شىء على نحو آخر من الانحـاء مادامت التسمية الشعرية قد اعتجنت فى نفسها . كل شىء يمر فى عالم بونج كما لو كانت ثمة مادية دقيقـة تستولى من الخلف على الدلالات ذاتها . أو بمعنى أصح كما لو كانت الأشياء والأفـكار تتلاحم على حد التعبير الذى يقال عن القهوة باللبن . وهكذا ينقفل العالم على نفسه لحظة يخرقه الفـكر، إذ يحتوى فى نفسه الفـكر — الشىء مع أشياء — الأفكار . كل شىء ملاء ويتجسد الفعل « فلا يكون موجوداً سوى الفعل ».

لقد سمى بونج لحظة الوجد التى يبقى فيها نفسه خارج نفسه فى قلب الشىء « تأملا » . وقد رأينا أن الحب كما عرفه هو نفسه أفــلاطونى إلى حد ما طالما أنه لا يصحبه امتلاك حقيقى . ولا يجب مع ذلك أن نتخيــل أن هذا الحدس يقع تحت طائلة المـآخذ التى توجه عادة إلى المواقف التأمليـة القاطعة . وذلك لأنه حدس من نوع خاص تماماً . أولا سأسميه بكل ترحيب تأملا إيجابيا أو فعالا لأنه بدلا من إيقاف كل تعامل مع الشىء يفترض على العــكس أن المرء يتكيف معه بعدد من المشروعات التى يجب أن ترضى فقط الالتزام بعدم النفعية . ويعبر بونج لنا مثلا أنه من أجل توضيح خصائص الغسالة الفريدة :

ولا يكفى تأملها عالياً وأنت جالس على مقعد .

« ويجب فى تعثر أن تــكون قد رفعتها وهى مملوءة بحمــل من الملابس القذرة عن الأرض دفعة واحدة إلى فوق الموقد حيث يجب سحبها بطريقة معينة بعد ذلك من أجل وضعها وسط البيت تماماً .

« يجب اشعال المشاعل تحتها بحيث تؤدى إلى حركتها شيئاً فشيئاً ويجب أيضاً لمس جدرانها الداخلية دافئة كانت أو عالية السخونة ثم يجب سماع الدوى العميق بداخلها وبعد ذلك من ثم رفع الغطاء مرات كثيرة للتحقق من توتر انبجاسات الماء وانتظام الرش .

« ويجب الامساك بالغسالة فى النهاية وهى تغلى لوضعها أرضاً » .

« ويجوز أننا نــكشفها فقط فى تلك اللحظة . . . »

ومن المسلم به أنه عندما ينفذ بونج هذه الأعمال المختلفة التى تتطلب القوة من أجل أداء خدمة لزوجته بلاشك أو لاحدى القريبات فإنه يقوم بتجريدها من كل دلالة عملية مما قد يكون ذا خسارة بالغة بالنسبة إلى الغسيل . فهو يرى

فى ذلك مجرد مناسبة لتحقيق اتصال أكثر قربا معها ولتقدير وزنها ولقياس محيط صدرها بالأذرع وللنفاذ إلى حرارتها .

وسيكون التعامل أكثر براءة أيضاً مع أشياء أخرى . فهو يفتح أبواباً لمجرد الاستمتاع بفتحها . « . . . السعادة فى الإمساك بقبضة البطن عن طريق عقدتها من القيشانى بأحد هذه الحوائل العالية الخاصـة باحدى القطع » فهو يسلخ جلد الرأس فى الصخور القديمة الفظة من طحالبها . وليس ثمـة شخص بكل تأكيد لم يفتح قط باباً ولم يجر قط غسالة فوق الموقد ولم ينزع كومة من الرغاوى ولم يغطس ذراعه فى البحر . وأهم شىء هو أن نعرف ماتضفيه على ذلك التعامل .

ولم يتخيل بونج خاصة فى لحظة من اللحظات عن تشيئه الثورى . وتأتى إيجابية تأمله من أنه يهدم فى الأشياء كل النظام الاجتماعى الذى ينعكس عنها فهو تأمل معارض لكل محاولة غير ذات جدوى للافلات . « علينا أن نعارض كل رغبة فى الإفلات بالتأمل ووسائله » . ويشارك حدسه من حيث استبعاده للانسانية فى اقفال العالم المادى فوق رؤوسنا وفى اضاعتنا كأشياء موجـودة بداخله . وعلى ذلك أن يتم بالدرجة التى لا تؤدى إلى الوقوع فى وحدة الوجود. فلنقل إذن أن مذهبه وحدة وجود توقفت فى أوانها . فمن المشاهد أنها تتفاعل « ضد » بنفس درجة تفاعلها « مع » . وعلى الرغم من ذلك فهدفها النهائى هو إحلال نظام إنسانى حقيقى محل النظام الاجتماعى الذى تقوم بابعاده . ذلك أن التشيع للأشياء يسوق إلى دروس الأشياء » . . . ذلك أن ثمة « ملايين الإحساسات فى حاجة إلى أن تعرف وأن تختبر » .

ولا بد من اكتشافها فى قلب الأشياء . وإذن فعلينا أن نستولى عليها وأن نحققها فى أنفسنا . « اننى أصر على الرغم فيما يتعـلق بى أننى شىء آخر

بالمرة . . . وانني مثلا بعيدا عن كل الصفات التى أملكها بالاشتراك مع الفأر والأسد والشبكة اتطلع إلى صفات الجوهرة واتعاون معها . . . كلية مثلما اتعاون مع البحر والصخور التى يهجم عليها والحصاة على شاطئه الرملى التى تجد نفسها بالتالى مخلوقة . . . ولا أسيء الظن مقدماً بكل الصفات التى اعتمد على التأمل والتسمية لأشياء غاية فى الاختلاف من اجل استشعارها والاستمتاع الفعلى بها فيما بعد » .

قد نعتقد فى هذا الموقف أنه مذهب فى الاستحياء الساذج الذى لا يتعارض مع المادية التى جعل منها بونج منذ قليل مهنة . ولكن الأمر بعكس ذلك تماماً . وعندما يبغى بونج أن يستفيد وأن يفيد الآخرين من الأحساسات التى يراها محصورة فى قلب الأشياء فليس معنى ذلك أنه يحيل الأشياء إلى رجال صغار صامتين بل معناه أنه يأخذ الناس عمداً بوصفهم أشياء . لاشك أنه يعزو إلى الأشياء التى لاحياة فيها « طرائق سلوكية » . ولكن ذلك أنه يبقى على التحديد سلوكيا تماماً فى مذهبه وأنه لا يعتقد أن تصرفاتنا السلوكية لها طبيعة أخرى قبلية غير طبيعتها . يوجد مجهود مادى فى كل شىء ويوجد أيضاً جهد ومشروع يخلقان وحدته وديمومته .

ولسنا مخلوقين على نحو آخر . ووحدتنا بالنسبة إليه هى وحدة عضلاتنا وأطراف عضلاتنا (عراقيبنا) وأعصابنا وذلك الجهد الفسيولوجى . . . تلك الوحدة التى تجمع الكل حتى لحظة موتنا . فبدلا من أن تتوفر هنا أنسنة للحصاة توجد تنحية لإنسانية الإنسان حتى أعماق أحاسيسه . وإذا كان احساسى نفسه شيئاً أو نظاماً معينا يفرض على أحشائى ألا يمكن أن نتحدث عن أحساس الحجر ، إذا كنت أستطيع تغذية غضبى . . أفلا يمكن أن احتفظ فى نفس على صورة رسم تخطيطى عاطفى على الأقل بنموذج معين من التجفيف

المعتدل الرفيع الذى سيصبح مثلا علامة للحصاة ؟ إذا كان يونج مصيباً أو مخطئاً — وإلى أى حد يصيب . . من الجائز ضد نفسه — فليست هذه بعد لحظة محاولة اتخاذ رأى بهذا الصدد ، إننا نسعى فقط لعرض مذهبه . ولا تزال هذه المحاولة تتقدم لاحتلال أراض بكر بالنسبة إلى حساسيتنا معتقدة فى نفسها أنها ذات طابع أخلاقى عال . ولم يقم آنئذ بمهام المصور البسيطة بل أدى رسالته كانسان حقاً ما دامت فكرة الإنسان الخاصة والذاتية كما يقول هى « الكلام والأخلاق الإنسانية » .

ماذا فعل ؟ هل نجح ؟ لقد آن الأوان كى نفحص مؤلفاته . ومادام ينظر إليها هو نفسه كما لو كانت أشياء فلتكن إذن أشياء كما يعتبر هو نفسه السيجارة أو القوقعة حتى نفرز منها النطق الداخلى أو الدلالة دون اهتمام بالمقاصد التى أعلنها مؤلفها . وسنرى عندئذ ما إذا كانت « طرائقها السلوكية » تنطبق فى كل نقاطها على النظريات التى أتينا على ذكرها .

* * *

تتقدم أشعار بونج كأبنية مشطوفة تمثل كل واجهة من واجهاتها فقرة . وترى الشىء كاملا خلال كل واجهة . ولكن فى كل مرة من وجهة نظر مغايرة. فالوحدة العضوية هى الفقرة إذن . ومن النادر أن يتهيأ الانتقال من فقرة لأخرى . إذ أن كثافة معينة من الفراغ تفصل كل فقرة عن الأخرى . ولا يمر القارىء من واجهة إلى أخرى ولكن لابد من فرض حركة دوران على البناء كله حتى ترد واجهة جديدة تحت أعيننا . ولا ينتفع بونج أو القارىء بالدفعة المكتسبة . ففى كل مرة يكون ثمة ابتداء جديد . وهكذا يكون البناء الداخلى فى القصيدة هو بوضوح الرص . ولا يمكن مع ذلك أن تمنع الذاكرة نفسها من الاحتفاظ بالفقرات السابقة وتنظيمها مع تلك التى أقرأها حالياً : ذلك أنه

حتى خلال هذا الموازييك تنمو فكرة بعينها . وغالباً ما يتقدم الشعر مثل زهرة الميموزا على صورة سلسلة من التقريبات ويكون كل واحد من هذه التقريبات فقرة . فالميموزا تعطى مظهر الموضوع المتبوع بالمتنوعات : وكل الدوافع أو كلها تقريباً مبينة وكل فقرة تتقدم مثل حساب جديد لهذه الدوافع مع إدخال عدد ضئيل جداً من العناصر الجديدة . وكل واحدة من هذه المتنوعات مرفوضة بعد ذلك بوصفها غير تامة وقديمة ومدفونة فى حسبة جديدة تبدأ من الصفر من جديد .

وتبقى مع ذلك موجودة كصورة ما تم عمله سلفا ولم يعد قابلا لأن يعمل . والقصيدة النهائية ستنشىء كل هذه الموضوعات عند التحرير الأخير . وهكذا تكون كل فقرة حاضرة فى الفقرة التالية رغم كل شىء . ولكن ليس ذلك على طريقة « كثرة التفاسير » التى تحدث عنها برجسون . وليس أيضاً كالنوتات الموسيقية المنسابة فى اللحن والتى تظل نسمع فى النوتة التالية وتأتى لصبغهـــا واعطائها معناها : فالفقرة السابقة تلازم الفقرة الحاضرة وتسعى للانصهار فيها ولكنها لاتستطيع ذلك : فالأخرى تدفعها دفعاً بكل كثافتها .

ولما كانت الفقرة هى الوحدة العضوية فإن كل جملة تأخذ على عاتقها وظيفة منوعة داخل هذا الكل الشامل . لايمكن أن نتكلم هنا عن الرص : فثمة حركة وعبور وصعود وهبوط وانزلاق وتخطيط وابتداء ونهاية : إننى اقرأ السطور الأولى من « شواطىء البحر » وإذا بالجملة الأولى اثبات غير شرطى . أما الثانية فتبدأ بقول « لكن » وتصحح الأولى . وتبدا الثالثة بقول «لهذا» وتستخرج النتيجة من الجملتين السابقتين . وتبدأ الرابعة بقول « لأن » فتضفى على المجموع تبريراً نهائياً . فهناك إذن حركة وتقسيم للعمل إلى أقصى حد وصورة

الحياة. فلم نعد فيما يبدو أمام نوع من الشعب ولكن أمام كيان عضوى راق. ومع ذلك يوقفنى نوع من الضيق . ففى هذه الحياة النشيطة الدؤوبة شىء من الغموض . وافتح أمامى كتاب « الأفكار » لباسكال بطريق الصدفة :

« فليتأمل الإنسان إذن الطبيعة كلها فى جلالها الملىء الرفيع وليبعد ناظره عن الأشياء السفلى التى تحيط بها . ولينظر إلى ذلك النور الوضاء للموضوع كمصباح أبدى لإنارة الكون فتبدو الأرض بالنسبة إليه كنقطة فى نطاق الدورة الشاسعة التى يرسمها هذا الكوكب . وليندهش من أن هذه الدورة الشاسعة نفسها ليست سوى طرف بسيط جداً بالنسبة إلى الطرف الذى تشمله النجوم التى تتدحرج فى السماء . ولكن إذا توقف بصرنا هنالك فليمض خيالنا على نحو آخر ، فسيناله التعب من الإدراك ولن ينال الطبيعة فيما تجلبه . وجميع هذا العالم المرئى ليس سوى لمحة دقيقة جداً فى قلب الطبيعة الواسع . ولا تقترب من ذلك كله أية فكرة - من الجميل أن نزيد من مدركاتنا . . »

فانظر كيف تمثل النقطة لدى باسكال تنهيدة ولا تمثل وقفة . لقد ظهرت النقطة بين الجملتين الأوليين فى مراعاة للتنفس ولزخرفة البصر أكثر من مراعاة للمعنى . فنحن نجد فى الأولى وفى الثانية عبارات الأمر والتنبيه منفصلة بعضها عن البعض بشولات صغيرة . وينتج عن ذلك حركة تمتد من جملة إلى أخرى كما تنتج وحدة عميقة تحت هذه التقطعات السطحية . وتستفيد الجملة الثانية من الدفعة المعطاة من الجملة الأولى بشكل كبير حتى أنها لا تشغل نفسها بتسمية المبتدأ فيها . فهو نفس الإنسان الذى يقطن كلا من الجملتين .

وبعد هذه الهجمة القوية تستطيع الجملة الثالثة أن تسترد أنفاسها وأن تغير قليلا من طريقة تمثل نفس الأمر والتنبية . فقد كان المطلع عنيفاً حتى كأنها تلعب فوق القطيفة . لذلك تسعى الروح إلى تنظيمها على الرغم منها تنظيما يلائم

بينها و بين الاثنين السابقتين . إذ يلزم الآن الانتقال من مرحلة الوعظ الى مرحلة الإثبات ولكن فلنحذر : إذ تأتى فاعلية هذا العبور أو هذا الانتقال من داخل الجملة الثالثة بعد الحائل الضعيف الذى أقامته الشولة المنقوطة ، بحيث أن هذه العبارة المركزية تمثل محور الفقرة . فتخبو عندها الحركة الأولى وتقوم بتموين تلك الهزة التموجية الهادئة المركزة التى ستحملنا إلى النهاية . تلك وحدة حقيقية تشبه وحدة الألحان . وهى تشبه وحدة الألحان إلى حد تضريسها للأسنان .

ونستطيع أن نقترب بدرجة أكبر فى فهمنا لبناء الفقرات عند بونج عن طريق التضاد : فلا شك أن الجمل التى يكتبها تجعل من نفسها رموزا وتقوم بتطعيم الانتقالات وتسعى لإلقاء الجسور . ولكن تمتاز كل جملة من جمله بالكثافة والجسم كما أنها ذات تماسك داخلى إلى حد وجود خروق أو خلاء بينها على نحو ما ظهر منذ قليل بين فقراته . وتكمن كل حياة الشعر بين نقطتين . فتؤكد النقاط هاهنا قيمتها العليا . وهذه القيمة هى قيمة اعدام صغير للعالم يستعيد صورته بعد لحظات . ومن هنا ينشأ الطعم الباعث على التشتيت فى الشىء . ذلك أن الجمل مبنية بحيث يخدم بعضها البعض . وهى معقوفة بما تحمله من الخطاطيف والعرى وتستطيع أن تتعلق بأى شىء بواسطتها . ولكن تتسبب مسافة زهيدة فى سقوط الخطاطيف دون أن تمسك بشىء . ووحدة الفقرة معروضة ولكنها تمتاز بارتباطها بفقه اللغة وبأنها مادية قليلا وذهنية أكثر مما ينبغى حتى يمكن استطعامها . أنها وحدة شبحية حاضرة فى كل مكان ولا نلمسها فى أى مكان . وكلمات « لأن » و « لكن » و «وعلى الرغم من ذلك » تستمد منها ملامح الغموض والمهابة لأنها عملت خصيصاً من التسلسل وإدارة النقلات ولكنها هاهى فجأة ترتفع إلى مستوى الجلال فى

لابتداءات الأولى فهى ما به تتكون الدهشات الأولى (إذا صح هذا التعبير على طريقة بونج نفسه) .

ومن المؤكد أن هناك تفاسير كثيرة لهذه الملامح فى كتاب التشيع للأشياء . ولقد نبهنا بونج نفسه إلى أنه يعمل فى ميدان التقطع . وحرفته تشغله عشر ساعات يومياً . فهو يكتب قليلا من الوقت فى المساء ولا بد فى كل ليلة من أن يعيد كل شىء دون دفعة ودون مط . عليه أن يضع نفسه فى حضرة الشىء كله ليلة وان يستحضر ورقاً . عليه أن يكتشف كل ليلة واجهة جديدة أى أن يؤلف فقرة جديدة . ولكنه هو نفسه يحذرنا من هذا التفسير المادى أكثر من اللازم .

« وفضلا عن ذلك فقد أجد الوقت ويبدو لى أننى لن أعود إلى استطعام كثرة الاشتغال بنفس الموضوع وعلى فترات عديدة . أن ما يهمنى هو أن أحقق كل ليلة تقريباً شيئاً جديداً وأن استمد منه الاستمتاع والدراسة معاً » .

وها هنا تشيع للتقطيع والذى يلتقى بالاختيار الأصيل . وعلينا أن نبين (وليس هذا بالصعب ولكنه سيستطرد بنا بعيداً) لماذا يتمسك هواة الأرواح مثل باريس Barres بجانب الاتصال ولماذا يفضل انصار الأشياء الكتمان مثل رينار وبونج . إن مايهم هنا هو تحديد الأثر الخاص بهذه التقطعات سواء حصلنا عليه واعين أو غير واعين . وهو ينشىء أحياناً الفتنة للباشرة جداً والتى يمكن شرحها بصعوبة جداً فى مؤلفات بونج . ويبدو لى أن الجملة هى صورة فيا بينها لهذه الجوامد التى نشهدها فى لوحات براك وجوان جرى والتى يجب أن تنشىء العين مائة من الوحدات المختلفة وألفاً من العلاقات والتجاوبات لتؤلف معها لوحة واحدة فقط . ولكن ينبغى أن تكون من التى تحوطها

الخطوط الكثيفة الداكنة المركزة فى ذواتها بعمق حتى تصبح العين دائمة الانتقال من المتصل إلى المتقطع ولتحقيق إذابة البقع المختلفة لنفس البنفسج ولتصدم كتم الماندولين ووعاء الماء فى كل مرة .

ولكن يبدو لى أن هذا الانتقال على نحو ما تفعل الفراشة يحمل معنى خاصاً . إن هذا الانتقال يقوم بتكوين القصيدة نفسها فى صورتها الحدسية كتركيب دائم الاختفاء المتدرج للوحدة الحية وللانتشار غير العضوى . ولا ينبغى أن ننسى أن الشعر هنا شىء وانه بوصفه شيئاً يعلن نوعاً معيناً من الوجود الذى يجب أن يمنحه إياه ترتيب الجمل والفقرات . أو يبدو لى أنه يمكن هذا النوع من الوجود أن يحدد نفسه مثل وجود التمثال المسحور . فنحن من ثم بإزاء رخام تتخلله الحياة . أليست هذه الفقرات التى تنشاها دائما ذكرى الفقرات الأخرى التى لا يمكن أن تنتظم معها ... وهذه الجمل التى تطن فى عزلتها غير العضويه بنداءات تدعو بها جملا اخرى لا تستطيع اللحاق بها . . أليست هذه كلها كالمجهود الفاشل الذى يقوم به الحجر نحو الوجود المنظم ؟ إننا نعثر هنا على صورة حدسية معطاه بواسطة الأسلوب والكتابة على الطريقة التى يريد بونج منا أن نواجه بها « الأشياء » .

لا بد من العودة إلى هذا الموضوع .

أن جمل بونج المعلقة على هذا النحو فى الفراغ بالتحلل الدقيق لروابطها موجبة إلى حد بعيد . فهى تخضع أولا لذوق المؤلف . إذ أنه يتمنى أن يخلف « أقوالا مأثورة » . وهو يعنى بالأقوال المأثورة هذه الجمل الثقيلة بالمعنى التى سبق عجنها والتى تصل فى قوة إنباتها إلى حد أن يعتنقها مجتمع بأكمله . ونفهم من ذلك أيضاً هذا الاقتصاد القاسى فى الكلمات الذى يريد أن يحققه فى كل

مكان . فهو مثلا يعمد إلى حذف حرف العطف (و) عملياً من كل مؤلفاته ولا يذكره إلا كافتتاحية احتفال . وأحياناً تقف الجمل الثانويه فى الهواء بين نقطتين بمفردها مثقلة بالإيجاب الموزع وبدون جملة رئيسية كطابع حيثيات الأمر القضائى بالحبس .

« ولكن بما إن كل دودة قز كانت ذات رأسين عمياء وسوداء وأن التمثال الخالى من الرأس والأعضاء قد أصابه التحول من جراء الانفجار الحقيقى الذى اشتعلت منه الأجنحة المماثلة .

« من ثم فان الفراشة التى تمضى على غير هدى لا تتوقف إلا لمصادفات الطريق أو ما شاكل هذا تماماً » .

ولكن وظيفة الفعل الإيجابى بمضخته هى خصوصاً تقليد الانبثاق الحلى للشىء . ولا ينبغى أن ننسى أن هدف بونج ليس وصف تموج المظاهر وإنما وصف الجوهر الداخلى فى الشىء أوعلى وجه التحديد حيث يتحد بنفسه . وتؤدى عبارة هذه الحركة المولدة . فهى قبل كل شىء ناسلية تركيبية .

وهنا تلحق مشكلة بونج بمشكلة جول ريتار : كيف يمكن الاتيان فى نفس العبارة الواحدة بأكبر عدد من الأفكار ؟ ولكن حيثما كان ريتار يتتبع المثل الأعلى المستحيل فى الصمت يهدف بونج إلى انتاج الشىء فى رمية واحدة . ويجب أن تتجمد الكلمات كلما اجتازتها العين وأن تكون الجملة قد انتجت فى النهاية نوعاً من البزوغ .

ولكن بما أن هذا البزوغ مصاب بعناد الشىء لا بمصير الحياة المرن وبما أنه يشبه الظهور المجمد أكثر مما يشبه الميلاد يجب أن تأتى الحركة المولدة لتتصادم بشدة لتتوقف فجأة أمام العقبة التى تصطنعها النقطة بدلا من تنتشر فى رخاوة من جملة أخرى مثل الموجة . ومن هنا ينشأ هذا البناء الغالب فى

الجملة : أو لأن ذلك العالم السائل السريع من الأوضاع ثم فجأة الوقفة الرئيسية القصيرة الملتقطة . فيؤخذ الشيء ويحاصر فجأة . هاهى الفراشة :

وهذا الشراعى الصغير فى الأجواء التى تعنفها الرياح يتسكع فى زى من أوراق الزهور المحشوة داخل الحديقة » :

إن عبارة بونج تمثل فى حدذاتها عالماً منطوقاً بدقة يحسب فيه مكان كل كلمة وتقوم فيه الردود والانحرافات بوظائفها فى تقديم الوقائع فى إطار نظامها الحقيقى وفى التجسيم الشكلى أيضاً مثل ذكرى بعيدة للرمزيه وللاختراعات التركيبية فى تكوين العبارات عند مالارميه . وتوجد أحياناً فى هذا العالم المذاب تجمدات مفاجئة أوجلطات على صورة أحوال (الحال فى الإعراب اللغوى) ثم تندفع أجزاء كاملة من الجملة كأحجام كبيرة من العجين وتبدى نوعاً من الاستقلال . ذلك أن بونج يفرض على نفسه أن يصف عابراً داخل الجملة نفسها كل العناصر المكونة « للشيء » المدروس وأجنته . وهكذا يحتوى الشيء على أشياء ويضم الجنين أجنة .

* * *

لايقوم بونج بالملاحظة كما رأينا ولا يقوم كذلك بالوصف . أنه لا يبحث ولا يقوم بتثبيت كيفيات الشيء . . وهكذا لا يبدو له الشيء أيضاً مثل القطب المجهول الذى يساند الكيفيات المحسوسة على نحو ما بدا للفيلسوف الألمانى كانط . فالأشياء لها حواس . ويجب اسناد كل شيء إلى الإمساك بهذه الحواس وتثبيتها كما لو كانت عقولا فجة أو نشيطة تكشف وسط الظروف الوحيده التى تحيط بها فى نفس اللحظة . عقول .. حواس .. طرائق سلوك .. كل هذا شيء واحد . فهل تلزم إضاءة مميزة من أجل مفاجآتها لذلك تختلف وجهة النظر وفقاً للشيء .

فتؤخذ زهرة الليموزا مواجهة عندما تـكون كراتها الصفراء وفراخها المزهوة تصرصر من رنين الذهب وعندما يعطى سعفها مقدماً علامات تبعث على اليأس . أما الجبرى فسنحاول على عكس ذلك آن نمسك به عندما تحذف حالة الشفافية المقيدة بقدر فائدة قفزاتها فى حضورها ساكنة تحت النظرات كل مواصلة واستمرار . ان الـكتب تعلمنا ولادة الفراشة من الدودة : ومع ذلك فلن نبحث عنها فى لحظة تحولها ولـكن سنبحث عنها فى الحديقة عندما تبدو كأن الأرض قد ولدتها فجأة زرافات : وهناك هو جنينها الحقيقى . أما الحصاة على العكس فتعلن استيعابها ابتداء من الصخرة ومن البحر الذى ينتجها : وسنصل إليها بعد مقدمة طويلة فوق الحجر .

وسنرى القواقع على شاطىء البحر كشىء غير متزن أو كنصب تذكارى ضخم تحت تأثير اهتمامنا بأن نترك لـكل شىء بعـده الحقيقى لا بعده الذى يأخذه فى عيوننا والذى يعتمد على مقاييسنا . وسيبدو لنا عندئذ أننا نتأمل احدى لوحات المصور السيريالى سلفادور دالى حيث تظهر قوقعة عملاقة قادرة على ابتلاع ثلاثة رجال دفعة واحدة موضوعة فوق الرتابة اللامتناهية للرمل الأبيض .

فمن حيث المظهر نحاول اذن فى خضوع نموذجى أن نفاجىء الديالـكتيك الخالص بالشىء كما ننطوى فيه . وسنعمل عند مواجهة كل حقيقة « على أن نترك لها تشتبك بحركتها الخاصة فى إدارة الدورات الـكلامية وعلى أن تلحق بالـكلام تلك النقطة الديالـكتيكية التى تضعها فيها صورتها وحالتها الخرساء وممارسة مهنتها الحقيقية » . (ص ٩٦ من كتاب التشيع للأشياء) .

أهـكذا يتقدم بونج رغم ذلك ؟ وهل يلتقى التأثير الذى يتركه فيناشعره وقصائده مع عرض منهجه ؟ ألم يأت إلى الاشياء بأفـكار سابقة ؟ لابد من فحص ذلك عن قرب .

وأقرر أولا أن جزءاً كبيراً من السحر الفاتن المحيط بانتاج بونج يأتى مما نذكره فيه خلال علاقات الإنسان بالشيء مع حذف كل دلالة انسانية من هذا الشيء . انظر المحارة أو الجندوفلى :

« أنه عالم مغلق فى عناد . ومع ذلك من الممكن فتحه : ولا بد عندئذ من الاخذ به فى جوف خرقة واستخدام سكين مشروم ثلم وتكرار ذلك عدة مرات . وقد تجرح الاصابع الفضولية بعضها بعضاً وبصدد ذلك وتكسر اظافرها . فهو عمل خشن » .

هاك عالماً مزدحماً بالناس وخالياً رغم ذلك من الناس . من المحـار ؟ الجندوفلى نفسه أو من نطلق عليهم قول « هم » الغريب العنيد الذى يبدو كما لو كان قد انطلق خارجاً من احدى روايات فرانتس كافكا والذى يعذب المحارة بالسكين المشروم دون أن نستطيع تخمين اسباب هذا التعلق طالما أنهم قد اغفلوا ابلاغنا بأن المحار من الاطعمة . وعندئذ تختفى « هم » ذات نصف القداسه ونصف الزوبعة بنفسها وتترك المجال لهذه الاصابع الفضولية التى تشبه قليلا أصابع أيدى الاموات فى فريسكات فرانجيليكو . عالم غريب يحضر فيه الإنســان بمشروعاته ويغيب كروح أو كمشروع . عالم مقفل لا نستطيع أن ننفذ إليه أو نخرج منه ولكنه يتطلب شاهداً انسانياً بكل تحديد : وهو ذلك الذى يكتب التشيم للأشياء وذلك الذى يقرأه . ويردنى عدم انسانية الاشياء إلى نفسى كما يكتشف الوعى ذاته فى الديالكتيك الهيجلى وهو يقتلع نفسه من الشيء . ومع ذلك فالوعى نفسه شيء فى رأى بونج .

من اين تأتى اذن وحدة الشيء ؟ فلننظر فى الحصاة :

« تصير أكثر صغراً من يوم لآخر ولكنها واثقة دائماً من شكلها .. فهى عمياء صلبة جافة فى أعماقها .. وطابعها هو اذن ألا تدع نفسها تختلط بما

عداها ولكن لا بأس من أن تنقص تحت تأثير المياه وعندما تنهزم وتتحول في النهاية إلى رمل لا تنفذ فيها المياه أيضاً تماماً كالغبار » .

وللحهنا بونج وهو يؤكد « ضد العالم » وحدة هذا الحجر التي تعطى نفسها على هذا النحو إلى ادراكه . ولكن بمجرد اطالته هذه الوحدة إلى أن تبلغ جزئيات الحصاة المبعثرة وإلى أن تبلغ تراب الحجر، أقول انه لا يعطى نفسه حق العلم ولا حق الغرض المحسوس ولكن مجرد قدرته الانسانية في التوحيد وحدها . لأن الإدراك نفسه يعطى وحدة الحصاة ولكن لا يعطى وحده الحصاة والرمل . والعلم نفسه يعلم أن الرمل يأتى في اغلبه من الحصى المنحل . ولكنه يضيف أنه لم يكن ثمة أية وحـــدة قط للحجر ولكن مجرد مجموعة من الجزيئات المدفوعة إلى الحياة بحركات مختلفة خاصة وان الطبيعة مظهر خارجى. ينبغى أن يتوفر حكم وقرار من أجل نقل الوحدة التي نكتشفها بالإدراك إلى التحولات التي تقيمها الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض .

ورغم ذلك فالإنســان غائب . أن الموضوع يسبق الذات ويدوسها . وتاتى وحدة الحصاة منها .فهى تتصل بأدنا اجزائها وبهذا الحجر المفتت بواسطة فصيلتها الداخلية التي تلتقى بمشروعها الأصيل والتى يجب أن يطلق عليها اسم سحرية . وهكذا الأمر في كل من السيجارة والبرتقالة والخبز والنار واللحم . لكل هذه الكائنات تماسك متميز من الحياة بدقة ويصحبهــا رغم ذلك في كل تقلباتها .وتشبه هذه التلقائية الغريبة المتجمدة هذا المجهود الذى يبقى الدائرة دائرة فيما يتعلق بها وحدها بينما تنكسر دوماً من ناحية أخرى فيما لا نهاية له من النقط المتقابلة : وهذه الأشياء مفتونة .

فلنقترب منها أكثر من ذلك . ها أننا لم أعد أميز بين بطل الرياضة وهو ذلك الإنسان الذى كان بونج يصفه منذ قليل وبين القفص أو السيجارة التي

يصفها الآن . ذلك أنه يخفض الواحد كي يرفع الآخرين . لقد شاهدنا كيف انتهى بافعال هذا اللاعب الرياضي إلى حد أنها لم تعد سوى خصائص نوعية . ولكنه على العكس يعير الشيء الخالي من الحياة خصائص خصوصية . فهو يقول عن بطل الألعاب:« وليخلص من يسقط من العقد كدودة القز ولكنه يثبت فوق رجلين .. » ويقول عن السيجارة : « والجو ملىء بالضباب وجاف فى وقت معاً ومضطرب كذلك وتوضع السيجارة فيه دائماً وضعاً عكسياً منذ استمرت فى خلقه » . ويقول عن الماء : « انها تذوى بلا توقف وترفض فى كل لحظة أى شكل من الاشكال ولا تسعى إلا الى تواضع وأن تستلقى مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة . . . » .

ليس الأمر هنا أمر حالات يضع فيها الشيء سَبَبٌ خارجى (كالثقل مثلا) ولكنه أمر عادات مشتركة بين النوع . وهذا يفترض استقلالا ذاتيا معينا لكل شيء بالنسبة إلى وسطه وضرورة داخلية خاصة به . وينشأ عن ذلك أن علم تكوين المخلوقات يصبح أميل إلى أن يحمل ملامح التاريخ الطبيعى . وتوضع كل من النباتات والناس والحيوانات والمعادن على قدم المساواة . وليس ذلك اننا رفعنا (أو خفضنا) كل الكائنات حتى بلغت صورة الحياة البحتة ولكننا خصصنا كلا بنفس التماسك الباطنى مع اسقاط الداخل على الخارج حسب تعبير هيجل .

ان السبب فى هذه الاصالة الغامضة للاشياء الحجرية عند بونج هو أن هذه الأشياء على وجه التحديد ليست ذات حياة . انها تحتفظ بتوقفها وبتجرئتها وبدهشتها وبتلك الرغبة الدائمة فى أن تتهدم وهى التى سماها ليبنتس غباوتها .

ولم يبق بونج على هذه الكيفيات فقط بل صار يعلنها أيضاً . ولكنها متجمعة ومترابطة فيما بينها بواسطة الخصائص والمشاعر التى تتحول عند لمسها.

وتعتجن وتنحل فى نفس الوقت عندما تحمل بعض ما فيها من التوتر الباطنى إليها . انظر إلى الحجر .. انه حى . وانظر إلى الحياة .. انها حجر . وتتوافر للقارنات المشتقة من علم الأشكال البشرية . ولكنها مقارنات ينتج عنها خصوصاً هبوط وعرقلة بما يتعلق بالإنسان كما يقول مؤلفنا فى نفس الوقت الذى تسعى فيه إلى القاء الضوء على الشىء وتوضيحه بشكل مشتبه . لنعد إلى المياه :

« انها بيضاء ولا معة طازجة ولا شكل لها . . سلبية وعنيدة فى رذيلتها الوحيدة : الثقل . بل وفى حيازتها وسائل استثنائية لارضاء هذه الرذيلة . الدوران والنفاذ والقرض والتصفية » .

ألا يصلح هذا ليكون وصفاً لأسرة نباتية ؟ ولكن بونج يستمر :

« وتظل تلعب بداخلها أيضاً هذه الرذيلة . انها تذوى بلا توقف وترفض فى كل لحظة أى شكل من الأشكال ولا تسعى إلا إلى أن تتواضع وأن تستلقى مستوية على بطنها فوق الأرض بمثابة جثة ... »

ويردنا هذا الدوى الداخلى الى غير العضوى فى لحة . وتكاد تختفى وحدة الماء كلية . إننا نتردد فى متابعة أحـــد الطرق الذى يسوقنا نحو بعض هذه الشخصيات الخيالية فى الاحاديث القصصية الطرية الخالية من العظم والمستعدة دائما للتبسط والتى نعلقها بالاذن فتلقى بنفسها تواً إلى الأرض بكل ما فيها من إطالة ... أو فى سلوك طريق آخر يكشف لنا عن تفكك كل جزيئات الماء وعن سحق كينونتها ويؤكد قدرة السكون والسلبية اللانهائية ضد كل محاولة للتوحيد .

وعندما نصبح عند مفترق الطرق أو عند عدم الثبات على رأى ، وهو ما لا يفارق قارىء مؤلفات بونج قط ، نجده يضيف فجأة : « نكاد نجزم بأن الماء

مجنون » . ومن ذا الذى لا يلاحظ فى المقطوعة أن الماء ليس هو الذى يأخذ طابعاً جديداً بل ان المجنون هو الذى يخضع لتحول سرى وانه هو الذى يتغير ويصير ماء لمجرد ملامسته سطحه ويصبح فى الإنسان وخارج الإنسان سلوكاً غير عضوى : وسأحكى بنفس القدر عن كل الاحاسيس الوجدانية التى يعيرها بونج إلى أشيائه . أنها دلالات كثيرة تلك التى يريد حذفها من الإنسان وانها لإجراءات عديدة تلك التى يحافظ بها على عدم التوازن الدقيق التى يريد وضعنا فيه .

ما هى العلاقات بين الشىء الموصوف على هـذا النحو وبين وسطه ؟ أنه لن يصير خارجاً محضاً . وغالباً ما يضم بونج ما ينتمى إلى خارج الشىء وما يستقر على الشىء بعض الوقت إلى الشىء نفسه ويجعل منه إحدى خصائصه : فالحصاة تبدد ماء البحر الذى يغمرها ولا تبدد نور الشمس . والثقل رذيلة فى الماء وليس دعوة خارجية . ولذلك يقال ان هذا هو اخص ما يميز الملاحظة : فأنا ألحظ ارتفاع بالونة مليئة بالغاز فأتكلم عن قوتها فى التصعيد أو اقول مع أرسطو ان مكانها الطبيعى هو أن تكون على ارتفاع . وماذا أكثر طبيعية عند بونج طالما أنه قد صمم على اظهار الأشياء على نحو ما يراها ؟

وهذا هو الواقع . وسيكون ذلك كاملا تاماً إذا امتنع عن أى لجوء إلى العلم كما اختط لنفسه . ولكنها نحن أولاء نلاحظ أن بونج قد انشغل أيضاً وفى نفس الوقت بدنيا العلوم تحت تأثير غموض جديد ارادى فى هذا العالم الخاص بالملاحظة المحضة . وترشده وتقوده فى كل لحظة معارفه العلمية وتسمح له بمساءلة شيئه فى تحديد أكثر . فأوراق الشجر « قد فقدت عزمها بما علاها فى بطء من الصدأ . . » والنباتات « يفرح منها حامض الكربونيك بواسطة وظيفتـه الكلوروفيلية مثل تنهد يدوم ليالى عديدة » . ويصف بونج ما يتعلق بالحصاة فى

ألفاظ رائعة متعرضا لميلاد الأرض وبرودها . وليست صورة الشيء أحياناً سوى مجاز يهدف إلى جعل القانون العلمي أكثر قبولا .

فهو يقول مثلا أن الشمس « تفرض على (الماء) دورة دائمة وتعاملها معاملة السنجاب المحشور فى العجلة » فعالم الملاحظة السحرى ينبثق فى أجزائه السفلى بعالم العلم وبحتميته . « فالروح المستاءة من الأفكار التى تغذت أول الأمر بأمثال تلك المظاهر فيما يتعلق بالحجر ستظهر فى مقابلها الطبيعة فى النهاية على نحو بسيط جداً مثل الساعة التى يقوم مبدأها على أساس دوران عجلاتها بسرعات غير متساوية على الرغم من إدارتها بمحرك واحد » .

وهذه الرؤية الميكانيكية قوية جداً لديه إلى حد أنها تثير فى كتابه نوعاً من اختفاء السيولة . فالماء يعرف بتكسره ويقارن بين المطر وبين الشبكة المجدولة والأثقال وكرات البلى والابرات وتفسر على ضوء آلية الساعة . والبحر يكون مرة « كومة شبه عضوية للأشرعة وموزعة توزيعاً متساوياً فوق ثلاثة أرباع العالم » ومرة أخرى يكون جزءاً ضخماً من « مؤلف بحرى » تثنيه الرياح وتتصفحه . وهذه التغيرات فى العناصر هى بالتأكيد أخص ما يخص المصور والشاعر وهى ما كان يعجب بروست فى الالستر. ولكن الالستر كان يحول الأرض أيضاً إلى ماء . وها هنا نحس أن قاع الأشياء جامد . «يكون سائلا فى التعريف ما يفضل الطاعة على الثقل للمحافظة على شكله وما يرفض الشكل لاطاعة ثقله » . ونلحظ إذن السيولة إحدى وظائف المادة وأن خلاصة الأمر أنه يوجد مادة . وهذا الانتقال الدائم فى حركة الفراشة من الداخل إلى الخارج هو السر فى هذه الاصالة والقوة اللتين تتمتع بهما أشعار بونج. ان هذه التهدمات الصغيرة بداخل نفس الشيء هى التى توحى بحالات تجرى تحت خصائصه . . ثم بتلك المطالع الفجائية التى توحد مرة واحـــــدة بين

الحالات وتحيلها إلى سلوك وإلى مشاعر . وهذا الاستعداد الروحى الذى يوقظه بونج لدى القارىء بحيث لايجد راحة فى أى مكان وبحيث يشك ما إذا لم تسكن حركات الروح هزات مادية . هذا الاستعداد الروحى وهذه المبادلات الدائمة هى التى تسمح له بأن يظهر الإنسان كهذا القدر الصغير من اللحم المحيط ببعض العظام وأن يظهر اللحم على عكس ذلك كما لو كانت « نوعاً من المصنع : فتحات وأفران كبيرة والأحواض بجوار المطارق الميكانيكية الكبيرة ووسائد الرسم » . وتلك هى طريقته فى توحيد الأنظمة الميكانيكية فى العلم بواسطة عبارات سحرية وفى إظهار مايخفى داخل السحر فجأة من حتمية كونية . ومع ذلك فالصلابة هى التى تسود. والكلمة الأخيرة للصلابة والعلم .

وقد كتب بونج على نفس الوتيرة بعض الأشعار الرائعة فى نغمة جديدة تماماً وخلق طبيعة مادية خاصة به . ولن نجد سبيلا لمطالبته بالمزيد .ولا بد أن نضيف أن محاولته هى أغرب المحاولات ولعلها أكثر المحاولات أهمية فى هذا العصر بمالها من أرضيـــات خلفية . ولكننا إذا شئنا أن نستخلص أهميتها فلا بد وأن ندفع مؤلفها إلى التخلى عن بعض التناقضات التى تزيفها وتشوهها .

فهو لم يكن مخلصاً لقوله . لقد جاء الى الأشياء لا على نحو ما زعم بدهشة ساذجة ولكن بتشيع مادى . الحق أن الأمر لا يتعلق عنده بمذهب فلسفى قبلى وإنما باختيار أصيل فى نفسه . لأن مؤلفاته تهدف الى التعبير عن ذلك بقدر ماتهدف إلى أداء الأشياء موضع التفاته . وهذا الاختيار صعب التعريف الى حدما . كان رامبو يقول :

اذا كنت أملك الذوق ،فليس ذلك ...

للاهتمام بالأرض والأحجار .

وصار رامبو من ثم يحلم بالمذابح الضخمة التى من شأنها تخليص الأرض من سكانها وحيواناتها ونباتاتها . أما يونج فليس دمويا الى هذا الحد . انه رامبو الأبيض كما يقولون . ويمكننا أن نطلق على كتاب التشيع للاشياء اسم « الجيولوجيا أو علم طبقات الأرض بدون مذابح » . وهو يبدو لأول وهلة محباً للزهور والحيوانات وحتى الناس ولا شك فى أنه يحبهم . بل وكثيراً . ولكن على شرط أن يعجنهم . فهو مشبوب العاطفة والرذيلة معاً نحو الشىء الخالى من الحياة . . الشىء المادى . . ما هو صلب .

وكل شىء صلب عنده : ابتداء من عبارته حتى قواعد كونه العميقة. وإذا أعار المعادن أنواعا من السلوك الإنسانى فذلك بقصد معدنة الناس . وإذا اعطى الأشياء طرائق وجود فذلك بقصد معدنة نفسه . ولعله يكون مسموحاً أن نستشف من مشروعه الثورى ما يجرى وراءه من الحلم الكبير فى تسجيل ما بعد الموت . وهو الحلم بدفن كل ماهو حى وخاصة الإنسان داخل أكفان المادة .

فكل مايخرج من يديه مادة بما فى ذلك خصوصا أشعاره . ورغبته النهائية هى أن تظهر هذه المدنيه كاملة أحد الأيام بمؤلفاتها كمقابر كبيرة من القواقع فى أعين قرد من الفصائل الراقية عندما يتصفح فى سهو، بوصفه شيئاً هو أيضاً ، هذه البقايا من أمجادنا . إنه يستشعر نظرة هذا القرد ويشعر بها مقدماً على نفسه : فهو يشعر تحت هذه الأعين المذهولة من الاندهاش كل أمزجته وهى تتصلب حتى يصبح كأنه تمثال . وبذلك ينتهى كل شىء فهو من نفس طبيعة الصخرة والحصاة وتشمل الدهشة الشديدة من الحجارة أذرعته وساقيه . وكتاباته تصوب نحو إعداد هذه المصيبة الأصيلة غير العدائية . ومن أجل ذلك يلتمس خدمات العلم وخدمات فلسفة مادية .

وأرى فى ذلك أولا نوعامعينا من الإبادة فى لحة لكل مايعانى بسبب مثل الخيانات والظلم واضطراب المجتمع الكريه الذى ألقى به فيه . ولكن يبدو من ناحية ثانية أنه اختار وسيلة سريعة لتحقيق رغبتنا المشتركة فى الوجود كنموذج الشيء فى ذاته[1] بطريقة رمزية . إن مايبهره فى الشيء هو طريقة حياته وتأييده الكلى لذاته وسكونه . ليس ثمه أى هروب أو غضب أو قلق : ذلك هو عدم الاضطراب اللامحسوس فى الحصاة .

وقد أشرت فى بعض كتاباتى الأخرى إلى أن رغبة كل منا هى فى أن يوجد بوعيه كاملا على طريقة وجود الشيء. أن يكون المرء بأكمله وعياً وأن يكون أيضاً بأكمله حجراً . وتعطى المادية إلى هذا الحلم رضا مبدئياً مادامت تقول للانسان أنه ليس سوى آلة . وهكذا أجد لذة حزينــــة فى أن أشعر بنفسى أفكر وفى أن أعرف نفسى بوصفى نظاماً مادياً . ويخيل إلى أن بونج لا يرضى عن هذه المعرفة النظرية البحتة . وقد قام بأكبر مجهود أصيل من أجل النزول بهذه المعرفة النظرية البحته إلى الحدس . ويمكن إتمام اللعبة بمجرد قدرته على وصل هذين المجالين . ويصبح التنقل على شكل الفراشـة الذى لاحظته منذ قليل بين الداخل والخارج ذا وظيفة محددة .أن بونج يستغل الانصهار الحقيقى للوعى والشيء فى أرجحتنا بين هذا وذاك بسرعة كبيرة جداً على أمل تحقيق الانصهار بأقصى آماد هذه السرعة .

ولكن ذلك مستحيل . فمهما أرجحنا بالسرعة التى يريدها فانه هو نفسه الذى يهزنا على هذا النحو من طرف قصى إلى آخر . ومهما حاول أن يقفل العالم على نفسه مع كل ما يوجد فيه ففى نفس اللحظة يجد نفسه بالخارج .. خارج

---

(١) الشيء فى ذاته أصطلاح استخدمه سارتر للدلالة إلى الوجود غير الواعى فى مقابل الوجود الإنسانى الذى اسماه الوجود لذاته . (المترجم)

العالم . . وجها لوجه أمام الأشياء . . وحيداً . وهذا الجهد من أجل رؤية المرء لنفسه بعيون مخلوق غريب حتى يعفى نفسه من الواجب المؤلم فى أن يكون ذاتاً . . مر بنا هذا الجهد قبل ذلك مائة مرة فى صور متباينة لدى باتاى ولدى بلانشو وعند السيرياليين أو فوق الواقعيين . هذا الجهد يمثل معنى الخيال الحديث كما يمثل أيضاً معنى المادية الخاص جداً لدى مؤلفنا[1] . أنه يفشل فى كل مرة . ذلك أن من يبذل الجهد المجرد أنه هو الذى يصنعه ، يهرب بنفسه ويستقر فيما يعلو ذلك الجهد . مثل هيجل حين لا يستطيع أن يدخل فى الميجلية مهما عمل . ومحاولة بونج مقدر لها الفشل مثل كل المحاولات الأخرى من نفس النوع .

ومع ذلك فقد كانت لها نتيجة غير متوقعة . لقد أقفل العالم على كل شىء وعلى نفسه من حيث هو شىء . وبقى فقط وعيه المتأمل الذى يجـــد نفسه بالضرورة خارج العالم لأنه على وجه التحديد وعى بالعالم : انه وعى عار ويكاد يكون غـير شخصى . فماذا صنع بونج إذا لم يكن ما صنعه هو نفس الإستخلاص أو الاقتضاب الظاهرى أو الفينومينولوجى؟ ألا يحتوى فى الواقع، من أجل التخلص من كل فـكرة قبلية ، على طريقة وضع العالم بين أقواس !

فلم يعد العالم منذ ذلك الحين تمثلا أو حقيقة عالية . . لا مادة ولا روح انه بكل بساطة هنالك وأنا أعيه . كم كانت نقطة ابتداء بونج تـكون رائعة لو أنه وافق على الإنطلاق بدون أى حكم قبلى أو ظن سابق « نحو الأشياء نفسها » ! سيصبح العلم نفسه هاهنا فى العالم بين أقواس . ولن يملك إلا أن

(١) اله يمثل احدى نتائج وفاة الله فطالما كان الله حيا كان الإنسان هادئا : كان يعرف كيف يرى نفسه : أما وهو الاله الوحيد اليوم وتبرز نظرته كل شىء فإنه يلوى عنقه كى يرى نفسه (المؤلف)

يقول حقاً ما يراه ونحن نعلم بأية صرامة يراه . لن يضيع شيء سوى هـذا التشيع في تناول الناس كالأصنام أو كالمانـكانات . ذلك أنه ينبغي قبولهم بمالهم من دلالات إنسانية بدلا من الإنطلاق من مادية نظرية لا نزالهم بالقوة إلى مستوى الإنسان الآلى أو الأوتومات ولن يكون هـذا التغيير البسيط سبباً في الأسف مادامت الـكتابات السيئة الوحيدة التي ألفها بونج بل أشـد كتاباته سوءاً هما : ر . ك سين رقم ومطعم ليمونييه اللذان يخصهما بالجموع البشرية .

ولم يتلألأ فيهما معنى الأشياء وطرائقها في السلوك إلا في وهج أكثر شدة . ذلك أنه إذا أمكن أن يقال عن كل شيء انه مادة في مادية بونج الغربية كان كل شيء من جهة أخرى فـكراً طالما ان كل شيء تعبير . لا بد من البقاء متفقين معه بهذا الشأن ويمكن أن تعلمنا الأشياء طرائق الوجود . انى أود أن يكون أسداً أو حصاة أو فأراً أو بحراً وأريد أن أكون ذلك كله معه وسأرفض الاعتقاد تماماً مثله بأن تجربتنا النفسية هي التي تسمح بتثقيف المادة الفزيائية بطريقة رمزية .

ولـكن هل استنتج مثله أن الموضوع يسبق هنا الذات ؟ ليس ذلك ضرورياً . لقد كتبت في مجال آخر — إذا استطعت أن اسمح لنفسى بذكر نص خاص بى — ما يلي :

« لا يرمز اللزج إلى أي سلوك نفسى قبلى . انه يظهر علاقة معينة للموجود مع نفسه وهذه العلاقة في ذاتها لها طابع نفسى لأننى اكتشفتها في مسودة للامتلاك ولأن اللزوجة أعادت الى صورتى . فهكذا تزودت منذ اتصالى الأول باللزج برسم تخطيطى وجودى ذى قيمة ، يعلو على التميز بين ما هو نفسى وما ليس بنفسى من أجل تفسير معنى وجود كل الموجودات من فصـيلة معينة .

وتبزغ هذه الفصيلة كاطار فارغ سابق على تجربة الأنواع المختلفة من اللزج . ولقد ألقيت بهذه الفصيلة إلى العالم بواسطة مشروعى الأصلى أمام اللزج . فهى بناء موضوعى للعالم . . . ومانقوله عن اللزج يصلح لكل الأشياء المحيطة بالطفل : فيمد الايحاء البسيط لموادها آفاقه الى أن تبلغ أقصى آماد الوجود ، ويهبه فى نفس اللحظة مجموعة من المفاتيح من أجل فك رموز الوجود فيما يتعلق بكل الوقائع الإنسانية » .

ولكن منذ ذلك الحين لا أعتقد أننا بانتقالنا إلى الأشياء كما يريد بونج سنعثر عندها على طرائق للاحساس ولا اعتقد أيضاً فى لزوم أن نعيرها أياها بعد ذلك حتى نحصل على مزيد منها . أن ما نعثر عليه فى كل مكان . . فى المحبرة وفى ابرة الفونوغراف (الحاكى) وعلى العسل الموضوع فوق الخبز ... هو نحن أنفسنا . . نحن دائماً . وهذه الطائفة المنوعة من المشاعر السماء الغامضة التى تقوم بتوضيحها كانت لدينا من قبل أو على الاصح لقد كنا تلك العواطف .

ولكنها لا تجعل رؤيتها ممكنة . . فهى تختفى بين الاغصان وفى الاحجار وتكاد تكون بغير نفع . ذلك أن الإنسان غير متجمع فى نفسه وانما فى الخارج . . بين السماء والأرض . وللحصاة داخل . أما الإنسان فلا داخل له . ولكنه يضيع كيما توجد الحصاة . وكل هؤلاء الناس الأدنياء الذين يريد بونج ان يهرب منهم أو أن يحذفهم . . . هم أيضاً فئران وسباع وأشباك وجواهر . انهم ذلك كله لأنهم « موجودون — فى — العالم » على وجه التحديد . ولكنهم لا يلحظون ذلك ولا بد من إظهار ذلك لهم . وهكذا يتطلب الأمر فى رأيى الحصول على مشاعر جديدة أقل مما يتطلب تعميق وضعنا الإنسانى .

وما يبدو لى ذا أهمية ممتعة هو أنه فى الوقت الذى يسعى فيه باشلار لاظهار الدلالات التى يعيرها خيالنا المادى إلى الهواء والماء والنار عن الأرض عن طريق التحليل النفسى ، يحاول بونج من جانبه أن يقيم بناء هذه الدلالات بطريقة تركيبية . ويوجد فى هذا اللقاء ضرب من التواعد على دفع قائمة الجرد الى أبعد حد ممكن . ولا أريد دليلا على النجاح الكبير الذى أحرزه بونج فى كل محاولاته سوى هذه الأصداء العديدة التى توقظها فى نفس مقطوعاته الكاملة .

فمن بين هذه المقطوعات ما يوحى الينا فى نفس الوقت بسلوك الشىء وبسلوكنا الخاص بنا حتى ليبدو لنا أن فنه يذهب الى أبعد بكثير من فكره . لأن بونج المفكر مادى[1] أما بونج الشاعر — اذا أهملنا تهجماته غير الموفقة على العالم — فقد أرسى قواعد ظاهرية الطبيعة .

---

(١) ولكن المادى الحقيقى لايكتب أبداً كتاب التشبع للاشياء لانه سيعتمد على العلم. والعلم يتطلب الخارجية الجذرية بصورة قبلية أى يقتصى العام تحلل كل فردية . أو بمعنى اصح ان ماأراد بونج ان يحجنه هو على التحديد تلك الفرديات ذات الدلالة التى حصر لها مما يلقاه حوله . انه يريد باختصار أن يعبر العالم كما هو ويجتازه الى نطاق الابد .

رقم الإيداع ٢٣٢٧ لسنة ١٩٧١

المطبعة الفنية الحديثة





